

Novi propisi sv. Stolice o univerzitetima i fakultetima crkvenih nauka.

Priopćio: **Dr. I. A. Ruspini.**

Dne 24. maja 1931. izdao je sv. Otac Papa Pijo IX. apoštolsku konstituciju »Deus scientiarum Dominus« o univerzitetima i fakultetima crkvenih nauka.[1] Dne 12. juna 1931. izdala je kongregacija de Seminariis et Studiorum Universitatibus, ovlašćena na to članom 12. pomenute konstitucije, »Naređenja« (Ordinationes) za izvršenje propisa iste konstitucije.[2]

Propisi apoštolske konstitucije »Deus scientiarum Dominus« tiču se: a) crkvenih univerziteta, koji obuhvataju samo fakultete crkvenih nauka; b) fakulteta crkvenih nauka na crkvenim univerzitetima, koji pored fakulteta svjetovnih nauka obuhvataju i jedan ili više fakulteta crkvenih nauka; c) crkvenih fakulteta crkvenih nauka, koji su odvojeni od univerziteta; d) fakulteta crkvenih nauka na građanskim univerzitetima.

Iznosimo ovdje po smislu važnije propise konstitucije i provedbene naredbe.

I. Opći propisi. Univerziteti i fakulteti crkvenih nauka su oni, što ih sv. Stolica osniva za predavanje i gajenje sv. struka ili s ovima povezanih, sa pravom podjeljivati akademičke stepene.[3]

Svrha je univerziteta i fakulteta crkv. nauka: da slušačima na osnovu katoličke nauke daju više naobrazbu u sv. strukama ili s ovima povezanima; da ih uvađaju u poznavanje vrela, priučavaju znanstvenom istraživanju i radu te spremaju za učiteljsku službu; da (konačno) rečene struke što više gaje i unapređuju.[4]

Fakulteti crkvenih nauka jesu: bogoslovski, pravni, filozofski te svi drugi, što ih sv. Stolica ustroji za gore (čl. 2) naznačenu svrhu. U fakultete crkv. nauka broje se i ovi u Rimu osnovani zavodi: Papinski biblički zavod, Papinski zavod istočnih nauka;

[1] AAS XXIII, 241—262.
[2] AAS XXIII, 263—284.
[3] Cit. Konstit. čl. 1.
[4] Cit. Konstit. čl. 2.

Papinski zavod obojega prava, Papinski zavod za kršćansku arheologiju i Papinski zavod za sv. glazbu.[5]

Osnivanje i vrhovno upravljanje svih univerziteta i fakulteta crkvenih nauka, pa i u krajevima i zavodima podvrgnutima kongregaciji za Istočnu Crkvu i kongregaciji de Propaganda Fide, a tako i fakulteta crkvenih nauka za redovnike svake vrsti, pridržano je kongregaciji de Seminariis et Studiorum Universitatibus.[6]

Statutima (s naučnom osnovom) svakoga univerziteta i fakulteta crkvenih nauka potrebno je odobrenje kongregacije de Seminariis et Studiorum Universitatibus.[7]

Pravo podjeljivati akademičke stepene s kanoničkim učincima imaju samo kanonički osnovani i prema propisu nazočne konstitucije odobreni univerziteti i fakulteti; izuzima se Papinski Biblički Odbor, koji može podijeliti biblički doktorat.[8]

Kongregacija de Sem. et Stud. Universitatibus ne daje prava za podjeljivanje akademičkih stepena (novim) Univerzitetima i Fakultetima, dok nije za sve potrebno poskrbljeno; trajno ovakovo pravo daje ona tek nakon što je univerzitet odnosno fakultet kroz više godina pokazao, da mu je rad saglasan propisima konstitucije »Deus scientiarum Dominus« i provedbenoj naredbi.[9]

Tri su akademička stepena: Bakalaureat, Licencijat i Doktorat. Svaki fakultet podijeljuje Licencijat i Doktorat; slobodno je svakom fakultetu da podijeli i Bakalaureat.[10]

Propisi konstitucije »Deus scientiarum Dominus (i provedbene naredbe) vežu i fakultete crkvenih nauka na građanskim univerzitetima, koliko se ne protive konkordatske ustanove.[11]

Za provedbu konstitucije »Deus scientiarum Dominus« važe Naređenja (Ordinationes) kongregacije de Sem. et Stud. Universitatibus.[12]

---

[5] Cit. Konstit. čl. 3.

[6] Cit. Konstit. čl. 4.

[7] Cit. Konstit. čl. 5.

[8] Cit. Konstit. čl. 6. i čl. 36. § 2. — Manjak kanoničkog osnutka pri postanku univerziteta ili fakulteta crkv. nauka nadomješta naknadno od Crkve izrijekom ili inače dano priznanje. Odobrenje prema novim propisima potrebno je i dojakošnjim univerzitetima i fakultetima crkv. nauka, ali samo u toliko, što gube pravo podjeljivati akademičke stepene za crkveno područje, ako svoje Statute u određenom roku ne saobraze novim propisima. Vd. čl. 56. i čl. 57. Konstitucije niže u točki V.

[9] Cit. Ordinat. čl. 2.

[10] Cit. Konstit. čl. 7.

[11] Cit. Konstit. čl. 11. — U koliko to iziskuje priroda ovakovih fakulteta, moraju se odnosni propisi primijeniti congrua congruis referendo.

[12] Cit. Konstit. čl. 12.

Svaki kanonički osnovani i odobreni univerzitet odnosno fakultet mora svake treće godine podnijeti kongregaciji de Sem. et Stud. Universitatibus izvještaj o svom akademičkom i imovinskom stanju.[13]

II. Lica i uprava. 1. Akademičke vlasti. Univerzitetu[14] odnosno fakultetu[15] na čelu je Veliki Kancelar, koji u ime sv. Stolice nadzire upravu i študij. Ovu čast obnaša Ordinarij, o kojemu ovisi univerzitet odnosno fakultet, u koliko sv. Stolica naročito ne odredi drugo lice. Veliki Kancelar: brani čistoću nauke; skrbi da se propisi sv. Stolice obdržavaju; predlaže kongregaciji de Sem. et Stud. Universitatibus rektora[16] odnosno predsjednika na imenovanje, a ako drugomu pripada pravo imenovanja, traži od kongregacije (de Sem. et Stud. Univ.) odobrenje za imenovane; prima vjeroispovijest (cum juramento antimodernistico) rektora[17] odnosno predsjednika; daje zakonito imenovanim profesorima kanoničku misiju i oduzima im je prema potrebi; predsjeda de jure doktorskim ispitima; potpisuje sam ili po drugomu diplome o licencijatu i doktoratu na prvom mjestu; obavještava kongregaciju de Sem. et Stud. Univ. o važnijim stvarima univerziteta odnosno fakulteta i podnosi joj trogodišnji izvještaj o univerzitetu odnosno fakultetu.[18]

Univerzitetom[19] upravlja rektor; pojedinim fakultetima upravljaju dekani; fakultetom, koji je jedini, upravlja predsjednik. Rektora[20] i predsjednika imenuje kongregacija de Sem. et Stud. Universitatibus, a ako imenovanje pripada drugomu, potvrđuje imenovane ova kongregacija de Sem. et Stud. Universitatibus, a ako imenovanje pripada drugom, potvrđuje imenovane ova kongregacija. Rektor odnosno predsjednik: izvršuje propise sv. Stolice i Statute univerziteta odnosno fakulteta; prima vjeroispovijest (cum juramento antimodernistico) prof. univerziteta odnosno fakulteta, a tako i onih, kojima će se podijeliti akademički stepeni; skrbi da se profesori drže propisane naučne osnove; sazivlje vijeća univerziteta odnosno fakulteta i predsjeda im; prima slušače u univerzitet odnosno fakultet, nadzire njihov študij i vladanje te ih po potrebi primjereno kažnjava; predsjeda bakalaureatskom i licenci-

[13] Cit. Ordinat. čl. 4. — Pravila za taj izvještaj donose »Naređenja« u Dodatku III.

[14] Razumijeva se: crkvenomu. Ako je na kojemu građanskom univerzitetu više fakulteta crkv. nauka, to je svima ovima na čelu Vel. Kancelar.

[15] Radi se o samostalnom crkvenom fakultetu crkv. nauka, t. j. o fakultetu odvojenom od svakog univerziteta.

[16] Razumijeva se: crkvenog univerziteta.

[17] Razumijeva se: crkvenog univerziteta.

[18] Cit. Konstit. čl. 14. i cit. Ordinat. čl. 5.

[19] Razumijeva se: crkvenim.

[20] Razumijeva se: crkvenog univerziteta.

*

jatskom ispitu, ako im prisustvuje; diplomu o bakalaureatu potpisuje na prvom mjestu, a ostale (o licencijatu i doktoratu) na drugom mjestu; izvješćuje Vel. Kancelara o naukama, vladanju i imovinskom stanju; šalje svake godine kongregaciji de Sem. et Stud. Univ. t. zv. »statistički izvještaj« prema obrascu, što će ga ova kongregacija propisati.[21]

Fakultetski dekan: skrbi brižno za nauke, koje se na fakultetu predaju; predsjeda fakultetskim sjednicama, ako ne prisustvuje rektor; izvještava rektora o predlozima fakulteta; skrbi u fakultetu za izvršenje odredaba viših vlasti; predsjeda de jure ispitima, izuzevši gore navedene (bakalaureatski, licencijatski, doktorski).[22]

2. Profesori. Za profesore traži se: da se odlikuje znanjem, vladanjem i razboritošću; da ima odgovarajući doktorat; da je svojim znanstvenim radom, napose knjigama ili raspravama, dokazao spremu za naučavanje; da položi vjeroispovijest; da dobije kanoničku misiju od Vel. Kancelara nakon »Nihil obstat« sv. Stolice (kongregacije de Sem. et. Stud. Universitatibus).[23]

3. Slušači. Slušači su dvovrsni: jedni teže za akademičkim stepenima, a drugi ne teže.[24] — Za svaki upis u univerzitet odnosno fakultet crkv. nauka traži se od duhovnika preporučni list njegova Ordinarija, a od svjetovnjaka svjedodžba nadležne crkvene vlasti o vladanju.[25] — Za upis u bogoslovski fakultet slušača, koji teži za akademičkim stepenima, traži se: a) isprava o uspješno dovršenoj klasičnoj srednjoj školi; b) isprava o uspješno dovršenom dvogodišnjem študiju školastičke filozofije nakon propisno svršene srednje škole.[26]

Pomenuta (klasična) srednja škola mora da obuhvata, osim primjerenog nauka vjere, latinskog, grčkog i narodnog jezika, koji su glavni predmeti, još i prirodopis, matematiku, fiziku, kemiju, zemljopis, svjetovnu povijest, a to sve u onoj mjeri, koja se običaje tražiti kao prednaobrazba za akademički študij prema propisima kongregacije de Sem. et Stud. Universitatibus.[27] — Lice, koje dođe iz srednje (klasične ili druge škole), gdje se jedan ili više od navedenih predmeta ne predaje ili samo nedostatno, mora manjak na-

---

[21] Cit. Konstit. čl. 15. i 16.; cit. Ordin. čl. 6. — U fakultetima crkv. nauka na građanskim univerzitetima obavljati će — u smislu nazočnih propisa — poslove prvotno crkvene prirode (kao što su: izvršivanje propisa sv. Stolice, primanje vjeroispovijesti, predsjedanje ispitima i sl.) mjesto rektora dekani dotičnih fakulteta.

[22] Cit. Ordinat. čl. 7.

[23] Cit. Konstit. čl. 21.

[24] Cit. Konstit. čl. 23. i cit. Ordin. čl. 12.

[25] Cit. Konstit. čl. 24.

[26] Cit. Konstit. čl. 25.

[27] Cit. Ordinat. čl. 13.

doknaditi i ispit položiti prema propisima (Statutima) univerziteta odnosno fakulteta.[28]

Propisano dvogodište školastičke filozofije obuhvata: Logiku, Kozmologiju, Psihologiju, Kritiku (Kriteriologiju), Ontologiju, Teodiceju, Etiku (s prirodnim pravom), Povijest filozofije. Ovo dvogodište valja, nakon dovršene srednje škole, provesti u filozofskom fakultetu ili u drugoj višoj školi namijenjenoj školastičkoj filozofiji i odobrenoj za to od sv. Stolice. Ko dokaže da je inače svršio filozofski školastički studij, ne može se upisati u bogoslovski fakultet, dok nije slušao bar jednu godinu školastičku filozofiju u filozofskom fakultetu ili u drugoj višoj školi namijenjenoj školastičkoj filozofiji i za to odobrenoj od sv. Stolice te položio ispit iz svih dijelova filozofije.[29]

Dozvoljeno je prelaženje s jednog univerziteta odnosno fakulteta na drugi, pa i u svrhu nastavljanja istog študija, ali samo uz uslov, da nitko ne bude pripušten Licencijatu, dok nije u tečaju študija svršio sve u čl. 33 § 3 konstitucije »Deus scientiarum Dominus« propisane predmete.[30] Ovo prelaženje može da bude samo na početku godine, ili na početku semestra tamo, gdje se naučna godina dijeli u semestre; neka ne biva bez primjerena razloga. Univerzitet odnosno fakultet određuje prelaznicima naučne predmete i njihov slijed.[31]

III. Naučna osnova. 1. Opći naučni metod. Metod valja da je u svemu takav, kakav je potreban, da se duh slušača izobrazi saglasno svrsi univerziteta odnosno fakulteta. Na bogoslovskom fakultetu zaprema prvo mjesto sv. bogoslovlje. Ovo treba predavati i pozitivnim i školastičkim metodom.[32] Pri obrađivanju špekulativnih bogoslovskih i filozofskih pitanja ne smije se odnemariti silogistička forma.[33] Glavni predmeti imaju se predavati u cijelosti.[34] Sv. Pismo, Dogmatika, Moralka,[35] Školastička filozofija,[36] Crkveni Zakonik i Rimsko pravo[37] imaju se latinski predavati.[38]

U svakom fakultetu drže se, pored predavanja, i vježbe, u kojima se slušači pod vodstvom profesora upućuju u znanstveni istraživački metod i poučavaju u umjeću da izlažu, i pismeno, što su naučili.[39] U tim vježbama ima profesor izložiti metodička načela

[28] Cit. Ordinat. čl. 15.
[29] Cit. Ordinat. čl. 16.
[30] Vd. te predmete niže u točki III. i IV.
[31] Cit. Ordinat. čl. 17.
[32] Cit. Konstit. čl. 29. i cit. Ordinat. čl. 18.
[33] Cit. Ordinat. čl. 18 § 2.
[34] Cit. Ordinat. čl. 20.
[35] Razumijeva se: na bogoslovskom fakultetu.
[36] Razumijeva se: na filozofskom fakultetu.
[37] Razumijeva se: na juridičkom fakultetu.
[38] Cit. Ordinat. čl. 21.
[39] Cit. Konstit. čl. 30 § 1.

dotične znanosti, u koliko to ne biva u naročitom tečaju (cursus), te paziti na njihovu ispravnu uporabu sa strane slušača tako, da se ovi nauče čitati i tumačiti vrela, obrađivati i prosuđivati pojedinačka pitanja i napose pisati, pa i u narodnom jeziku, o izabranim pitanjima.[40] Slušači, koji teže za akademičkim stepenima, treba ne samo da vježbama prisustvuju već i da u njima rade, pa i pismeno.[41] Sa vježbama treba započeti na bogoslovskom fakultetu bar u trećem godištu.[42] U zadnjem godištu treba da je malo predavanja; vježbe se pako nastavljaju, ali tako, da ostane obilno vrijeme za izrađivanje doktorske disertacije.[43]

Na bogoslovskom i filozofskom fakultetu obavezne su školastičke disputacije.[44] U ovim disputacijama jedan slušač izlaže, dokazuje i brani tezu, po profesoru naznačenu, pod ravnanjem istog ili drugog profesora, protiv prigovora, što ih iznose unaprijed označeni slušači, a iza ovih, prema prilikama, i drugi.[45]

2. Tečaj studija. Na bogoslovskom fakultetu obuhvaća tečaj študija 5 godina.[46] U Statutima univerziteta odnosno fakulteta treba, uz uvaženje propisa kongregacije de Sem. et Stud. Univ., odrediti: koliko se za skraćenje tečaja studija u obzir uzimaju akademički stepeni drugih struka, kao i nauke drugdje izvršene, napose u duhovničkim sjemeništima i zavodima.[47] Lice, koje je propisno svršilo srednju školu, dvogodište školastičke filozofije i četirgodište bogoslovije prema kan. 1365. Crkv. Zakonika, može se nakon ispita primiti u četvrto godište bogoslovskog fakulteta.[48]

3. Naučni predmeti i ispiti. Nauke se dijele u glavne, pomoćne i posebne. U svakom fakultetu predavaju se, pored glavnih i pomoćnih nauka, još i neke posebne nauke ili se drže posebni tečajevi o pitanjima veće važnosti bilo iz glavnih bilo iz pomoćnih nauka. Za slušače, koji teže za akademičkim stepenima, obavezne su, pored svih glavnih i pomoćnih nauka, bar dvije posebne nauke ili nekoliko posebnih tečajeva.[49] Slušaču, koji od predavanja izostane bilo s kojega razloga tako, da izbivanja zbrojena iznose trećinu godine ili poljeća, ne računa se to godište odnosno poljeće.[50]

---

[40] Cit. Ordinat. art. 22.
[41] Cit. Ordinat. art. 29, § 2.
[42] Cit. Ordinat. čl. 23.
[43] Cit. Ordinat. čl. 25.
[44] Cit. Konstit. čl. 30, § 2.
[45] Cit. Ordinat. art. 24.
[46] Cit. Konstit. čl. 31.
[47] Cit. Konstit. čl. 32.
[48] Cit. Ordinat. čl. 26, 1°. — Ovaj slučaj navodi se »exempli gratia«.
[49] Cit. Konstit. čl. 33.
[50] Cit. Ordinat. čl. 29, § 1.

Na bogoslovskom fakultetu glavni su predmeti: a) Osnovno bogoslovlje; b) Dogmatika; c) Moralka; d) Sv. Pismo St. i N. Zavjeta (t. j. Uvod i tumačenje St. i N. Zavjeta); e) Crkvena povijest, Patrologija i kršćanska arheologija; f) Institucije crkv. prava. Pomoćni su pako predmeti na tom fakultetu: a) jezik hebrejski i grčko-biblijski; b) Institucije sustavno-povjesne Liturgije; c) Asceza; d) bogoslovska pitanja obzirom na Istočnu Crkvu.[51]

Za valjanost akademičkih stepena potrebni su ispiti iz svih obaveznih nauka (predmeta).[52] Za svaku pojedinu nauku može se održati jedan ili više ispita, ali se svakako mora ispitati čitava građa.[53] Ispiti se mogu izvršiti ili samo usmeno ili i usmeno i pismeno.[54] Svima ispitima mogu prisustvovati profesori i slušači.[55]

IV. Podjeljivanje akademičkih stepena. Akademički stepeni na univerzitetima i fakultetima crkvenih nauka podijeljuju se u ime sv. Oca, odnosno sede vacante u ime sv. Stolice.[56]

Akademije, Zborovi i Zavodi, koji nemaju vlastitih škola, ne mogu podjeljivati akademičke stepene; izuzima se Papinski Biblički Odbor, koji može podijeliti Doktorat bibličkih nauka.[57]

Za polučenje akademičkih stepena traži se da je dotičnik slušao sve obavezne nauke na kanonički osnovanom i odobrenom fakultetu.[58]

Ne može postati Doktor, tko nije prije stekao Licencijat.[59]

Univerziteti i fakulteti crkvenih nauka ne mogu podijeliti počasni Doktorat, do li na osnovu posebnog dopuštenja sv. Stolice u svakom pojedinom slučaju.[60] Ova se dozvola može tražiti samo uz privolu Velikog Kancelara i bar ⅔ redovnih profesora.[61]

U diplomama vrhu akademičkih stepena mora se spomenuti od sv. Stolice dobiveno pravo podjeljivati akademičke stepene. Rečene diplome mora da su providene propisanim potpisima i pečatom univerziteta odnosno fakulteta.[62]

L i c e n c i j a t.[63] Licencijat sv. bogoslovlja ne može se podijeliti prije navršene 4. godine bogoslovskog fakultetskog študija.[64]

---

[51] Cit. Ordinat. čl. 27, I.
[52] Cit. Konstit. čl. 34.
[53] Cit. Ordinat. čl. 31, § 1.
[54] Cit. Ordinat. čl. 31, § 2.
[55] Cit. Ordinat. čl. 34.
[56] Cit. Konstit. čl. 35.
[57] Cit. Konstit. čl. 36. i čl. 6.
[58] Cit. Konstit. čl. 37.
[59] Cit. Konstit. čl. 39.
[60] Cit. Konstit. čl. 40.
[61] Cit. Ordinat. čl. 35.
[62] Cit. Ordinat. čl. 36.
[63] Ispuštamo Bakalaureat, jer je kod nas nepraktičan.
[64] Cit. Konstit. čl. 43.

Za Licencijat traži se naročiti (licencijatski) ispit.[65] Ne pripušta se ovom ispitu lice, koje nije polazilo sva propisana predavanja i sve propisane vježbe te u kojoj vježbi dalo dokaz, pa i pismeno, o svojoj spremi za naučni rad; tu spremu prosuđuje dotični profesor.[66]

Predmet je usmenog licencijatskog ispita na bogoslovskom fakultetu čitavo sv. bogoslovlje (osnovno bogoslovlje, špekulativna Dogmatika i špekulativna Moralka). Usmeni ispit traje najmanje 1 sat, a pitaju i ocjenjuju bar 4 profesora.[67]

Pored usmenog ispita propisan je i licencijatski pismeni ispit o jednoj barem glavnoj nauci.[68]

D o k t o r a t. Na bogoslovskom fakultetu ne može se Doktorat polučiti prije navršene 5. godine bogoslovskog fakultetskog študija.[69]

Za Doktorat traži se doktorska pismena radnja (dissertatio), koju kandidat ima javno da brani pred akademičkim vlastima i profesorima.[70]

Pored pismene radnje ima univerzitet odnosno fakultet kandidatu odrediti i usmenu kušnju.[71]

U Statutima univerziteta odnosno fakulteta valja odrediti: kako treba da je pismena radnja sačinjena i u koliko primjeraka univerzitetu odnosno fakultetu predana.[72]

Predmet pismene radnje odobrava profesor dotične nauke u sporazumu sa rektorom[73] odnosno predsjednikom. Radnju ispituju i ocjenjuju barem dva profesora, koji su vješti u dotičnom predmetu. Dok ocjenitelji radnje ne odobre, ne može se kandidat pripustiti, da ju javno brani. Obrana pismene radnje valja da biva svečano, pa se na ovu pozivlju, pored crkvenih vlasti, i druga lica, koja se odlikuju znanjem i položajem. Radnju mogu pobijati, osim ocjenitelja i nekih za to određenih profesora, također ostali prisutnici. Najmanje 5 profesora ocjenjuje obranu pismene radnje i usmenu kušnju.[74]

Usmena doktorska kušnja sastoji se ili u određenom broju teza, koje su usko povezane bilo s predmetom pismene radnje bilo s naukama što ih je kandidat naročito gojio, ili u javnom predavanju o predmetu iz rečenih nauka.[75]

[65] Cit. Konstit. čl. 44.
[66] Cit. Ordinat. čl. 37.
[67] Cit. Ordinat. čl. 38.
[68] Cit. Ordinat. čl. 39.
[69] Cit. Konstit. čl. 45.
[70] Cit. Konstit. čl. 46, § 1.
[71] Cit. Konstit. čl. 46, § 2.
[72] Cit. Ordinat. čl. 40.
[73] Vd. rečeno u op. 21.
[74] Cit. Ordinat. čl. 41.
[75] Cit. Ordinat. čl. 42.

Primjerak odobrene pismene doktorske radnje ima univerzitet odnosno fakultet dostaviti kongregaciji de Sem. et Stud. Universitatibus, a tako i svakom kanonički osnovanom i odobrenom univerzitetu odnosno fakultetu crkvenih nauka barem vlastite države.[76]

V. Prijelazna i završna naređenja. Propisi nazočne Konstitucije stupaju na snagu 1. danom naučne godine 1932/1933, izuzevši članke 4, 35, 36, 38, 39 i 40, koji stupaju na snagu već 1. danom naučne godine 1931/1932.[77]

Nauke (studia) i ispiti, koji su izvršeni za polučenje akademičkih stepena prema dojakošnjim propisima do naučne godine 1932/1933, priznavaju se. Ostale pako nauke i ispite imaju slušači, pa i oni koji su ranije tečaj študija započeli, od 1. dana naučne godine 1932/1933 izvršiti saglasno propisima nazočne Konstitucije i Naređenjima (Ordinationes) kongregacije de Sem. et Stud. Universitatibus.[78]

Svi dojakošnji univerziteti i fakulteti crkvenih nauka imaju svoje Statute, preudešene prema nazočnoj Konstituciji i Naređenjima kongregacije de Sem. et Stud. Universitatibus, istoj kongregaciji do 30. juna 1932. podnijeti zajedno sa izvještajem o akademičkom radu i imovinskom stanju u zadnjem trogodištu.[79]

Univerzitet odnosno fakultet, koji gornjem propisu ne udovolji, gubi eo ipso pravo podjeljivati akademičke stepene.[80]

Dokidaju se svi dojakošnji zakoni i običaji, koji se nazočnoj Konstituciji protive, ma i bili takovi, za dokinuće kojih se redovno traži, da ih novi zakon posebice i pojedinački napomene. Jednako se posvema opozivlju sve povlastice od sv. Stolice prirodnim ili moralnim licima podijeljene, koje se protive propisima ove Konstitucije.[81]

---

[76] Cit. Ordinat. čl. 43.

[77] Cit. Konstit. čl. 53. — Čl. 4. radi o osnivanju i vrhovnoj upravi univerziteta i fakulteta po kongregaciji de Sem. et Stud. Universitatibus; čl. 35. radi o podjeljivanju akademičkih stepena u ime sv. Oca odnosno sv. Stolice; čl. 36. zabranjuje podjeljivanje akad. stepena po Akademijama, Zborovima i Zavodima, koji nemaju vlastitih škola; čl. 38. govori o polaganju vjeroispovijesti prije polučenja akad. stepena; čl. 39. traži Licencijat prije Doktorata; čl. 40. radi o podjeljivanju počasnog Doktorata.

[78] Cit. Konstit. čl. 54.

[79] Cit. Konstit. čl. 56.

[80] Cit. Konstit. čl. 57. — Fakulteti crkvenih nauka na građanskim univerzitetima ne mogu u svom djelokrugu dojakošnje građanske propise (na pr. o trajanju tečaja študija, o doktorskim ispitima) izmijeniti. Zato je potrebno da se od sv. Stolice ishodi odgoda izmjene do časa, kada će se ova izvršiti sporazumno sa građanskom vlašću. Stvar je nadležnih Ordinarija, da u tom pravcu porade. Samo na taj način moći će se naši bogoslovski fakulteti održati na građanskim univerzitetima.

[81] Cit. Konstit. čl. 58.



Liturgijski pokret i liturgijska pobožnost.

Dr D. Kniewald.

Već je i sam izraz »liturgijski pokret« u smislu franceske riječi »mouvement« opatu od Maria Laach, Ildefonsu Herwegenu, nesimpatičan i netačan.[1] I s pravom. Jer ono, o čemu govorimo, nije nikakva nova organizacija, nego jedna ideja, stil života, molitve i rada. No kako se taj izraz već udomaćio, upotrebljavamo ga i mi, tek treba da budemo na oprezu, kad se radi o pojmu, što ga izražava ova riječ, pa da iz same riječi ne vučemo nikakvih posljedica.

Cijela škola benediktovske opatije Maria Laach, na čelu sa drom Odo Caselom O. S. B., shvaća liturgiju kao svečani misterij. »Nasuprot nekom razvodnjenju kršćanstva do pukog moralizovanja ili dosta racionalistički shvaćene sigurnosti vjerovanja treba skrenuti naročitu pažnju na liturgijske čine s njihovom mističkom realnošću i fizičkim dijeljenjem milosti... Liturgija treba da prestane biti misterijem za mnoge u tom smislu, da ne poznadu njezinih nutarnjih vrednota; ona treba da opet postane misterijska svečanost u pravom smislu riječi, gdje se duh u čudu i blaženstvu zagleda u ponore božanske ljubavi«.[2] Ovom se shvaćanju liturgije potpuno priključio neumorni dr. Pius Parsch u Klosterneuburgu.[3] U koliko ovo tumačenje ne poriče ili ne zapostavlja primarnog žrtvenog karaktera sv. mise,[4] može se i s povjesnog i dogmatskog gledišta prihvatiti. Nesumnjivo je i sv. misa i sakramenti i uopće cijela crkvena godina neprestana misterijska svečanost, u kojoj nam postaju blizi i prisutni Bog i Njegovo kraljevstvo na nebu, s kojim mi, po Crkvi, sačinjavamo jedno tijelo, općinstvo svetih. No kod bližeg tumačenja ove prisutnosti ima i puteva, koji vode stramputice, ima i pogibeljnih tvrdnja,[4a] koje treba otkloniti. Ne zaustavljajući se kod ovih pojedinosti prelazimo na to, kako Maria Laach i Klosterneuburg shvaćaju liturgijsku pobožnost.

---

[1] Isp. njegov predgovor Guardinijevoj knjizi: Vom Gest der Liturgie, Herder 1921, XVI.

[2] Dr. Odo Casel O. S. B. Die Liturgie als Mysterienfeier, Herder 1923, XIII, VII.

[3] Isp. Dr. Pius Parsch: Liturgische Erneuerung, Klosterneuburg 1931, 123, 163.

»Objektivna« i »subjektivna« pobožnost.

Kao što je liturgija bila predmetom discipline arcani, dok su se kršćani kretali u poganskom okolišu, kao što i zapadna liturgija, premda na različit način, izražava šutnjom svoje strahopočitanje u času, kad Gospod dolazi na oltar, tako im je i cijela liturgijska pobožnost zapravo jedna nutarnja šutnja: »Jer šutnja nije samo vanjsko mirovanje. Zadržavanju glasa mora odgovarati nutarnja šutnja, jer je vanjsko simbol i djelovanje nutarnjeg gledanja... Šutnja je jedno s puninom sjedinjenja s Bogom... Božanski se Logos može samo ondje pojaviti, gdje sve zemaljsko šuti. Noć mora biti, gdje će da zasja božansko svijetlo, šutnja mora da vlada, gdje će da se osjeti božji glas...«[5] Tu se susrećemo s najosnovnijom misli, koja hoće da odijeli »objektivnu« ili liturgijsku pobožnost od »subjektivne« ili »privatne«. Prva hoće da štuje Boga nutarnjom šutnjom i strahopočitanjem, i samo će tako doživjeti Boga i doći u njegovu blizinu. Druga ne šuti u duhu, već duhom radi, misli, sjeća se, potiče volju i čuvstvo. Prva je »objektivna«, druga »subjektivna«. Prva samo prima od Boga, i u tom je vrhunac žrtve, dok druga i razrađuje i daje.

Kao što imade u Crkvi različitih redova, prema različitim potrebama, sposobnostima i sklonostima ljudi, tako može biti i različitih načina, kako će različiti ljudi doći u saobraćaj s Božanstvom i kako će taj saobraćaj urediti. Istina, postoji univerzalna liturgija, ali ona nije univerzalna i u tom pravcu, da bi ona bila ekskluzivna pobožnost, da bi bila jedini način, kako ćemo uzdići pamet i srce k Bogu. Prilike, u kojima ljudi žive, suviše su zamršene i vremenski odijeljene, a da bi liturgija bila jedina naša molitva. Kod liturgijskih bi čina prava molitva doista trebala da bude sama liturgijska funkcija. No izvan liturgijskih funkcija možemo i moramo dopustiti i podupirati i ličnu, privatnu molitvu, koja nema više onaj objektivni značaj, nego je više subjektivnog karaktera. Tu treba da slijedimo Crkvu, koja je od prvobitne jedine mise u svakoj crkvi dopustila tihe privatne mise.[6] Svaki je vjernik naime nesamo član

---

[4] Isp. Dr. P. Parsch, Messerklärung, Klosterneuburg 1930, 14.

[4a] Isp. izjavu P. Casela i protuizjavu P. Dausenda u Linzer-quartalschrift 1930, III, 611.

[5] Dr. Odo Casel, Die Liturgie als Mysterienfeier, 1923, 154, 156.

[6] Ni s teološkog se, a ni s praktično-suvremenog gledišta ne bi tako lako moglo obraniti, što veli n. pr. Müller u svojoj inače izvrsnoj i dobro mišljenoj knjižnici »Kirchlicher Volksgesang«, Klosterneuburg 1930, 63.: »Ovaj bijedni puk stoji s velikim blagom svojih pjesama pred zatvorenim vratima i uvijek ga se iznova tjera van (iz svetišta prave liturgije) u pokrajne kapele nekog liturgijskog surogata (»Ersatzliturgie«), tihih misa, pobožnosti i procesija...« S teološkog je gledišta tiha misa jednako liturgijska funkcija i žrtva novoga zavjeta, kao i pjevana i svečana misa: »siquidem illae quoque Missae communes censeri debent (in quibus solus

crkvene zajednice, nego i individualna ličnost. Pa ako i jest osjećaj pripadnosti crkvenoj zajednici u moderno doba individualizma sve više nestajao, ne smijemo u nastojanju, da taj osjećaj opet privedemo u život, predaleko ići i ugušiti individualnost pojedinih vjernika. Treba liturgijski objektivizam dovesti u sklad s opravdanim individualizmom, a ne suprotstavljati jedno drugome. Ovo bi suprotstavljanje samo tada imalo zbiljsku podlogu, kad bi liturgijski objektivizam ili individualni subjektivizam u pobožnosti išao tako daleko, te bi za sebe zahtijevao isključivo pravo opstojanja. Ali tada bi ova podloga bila kriva i prema tomu ne bi bilo ispravno ono, što bi se na njoj sazdalo.[7]

---

sacerdos sacramentaliter communicat), partim quod . . . a publico Ecclesiae ministro non pro se tantum, sed pro omnibus fidelibus, qui ad corpus Christi pertinent, celebrantur« (Denz. 944.). Pijo VI. osuđuje propoziciju sinoda u Pistoji, koja insinuira, »quasi damnandae essent ut illicitae missae illae, in quibus solo sacerdote communicante n e m o a d s i t qui sive sacramentaliter sive spiritualiter communicet« (Denz. 1528.). A s praktičnog suvremenog gledišta treba uzeti u obzir, da u velikim gradovima samo najmanji dio vjernika može prisustvovati svečanoj župskoj svetoj misi, dok velika većina prisustvuje samo tihoj svetoj misi: takove su privredne i socijalne prilike modernog gradskog života. Pa i po selima ne mogu svi da budu prisutni kod svečane mise, nego se u onim župama, koje imadu po više misa, vjernici tako izmjenjuju, da jedni idu na veliku, a drugi na tihu misu. Zar ćemo dakle za one bezbrojne vjernike, koji prisustvuju tihoj svetoj misi kroz cijeli svoj život, reći, da je to tek surogat za ono pravo, da oni ne prisustvuju onoj pravoj liturgiji? Držim, da bi to bilo ne samo presmiono, nego i nepravedno. Svakako je svečana služba Božja vrhunac liturgije. Ali i tiha je misa liturgija, kao i pjevana. Namjesto dakle da na vjernike stavljamo prevelike zahtjeve, koji se teološki ne dadu opravdati, bolje će biti, da pomognemo vjernicima, kako će s korišću moći liturgijski pratiti i moliti t i h u svetu misu. To je ujedno i najsigurniji put, da ih polagano pripravimo da uzmognu razumijevati i sudjelovati i kod svečanog bogoslužja.

[7] Ne smijemo očiju zatvarati pred zbiljskom činjenicom, da je lošim moljenjem časoslova koji-taj svećenik doista upropastio čitav svoj molitveni život; da je koji-taj zaboravio na m o l i t v u i da mu je časoslov postao samo još teška d u ž n o s t, upravo kao što je i mnogim vjernicima nedjeljna misa danas još samo teška dužnost. Nema sumnje, da u r e d o v i t i m prilikama svećenik ne bi bio d u ž a n moliti drugih molitava osim svoje mise i valjano moljenog časoslova (Dr. P. Parsch, Liturgische Erneuerung, Klosterneuburg 1931, 93, 111). No iz toga ne slijedi, da on uz brevijar ne smije ništa drugo da moli, krunicu ili križni put; a u zbiljskom će životu biti često takvih sati, dana, pa i tjedana i mjeseci, gdje će svećenik osjećati potrebu da osim svoga časoslova i lično, od srca, »subjektivno« dođe u vezu s Bogom, da u toj molitvi nađe snage, okrepe, utjehe i savjeta. Ne možemo dakle čitav molitveni život ni svećenika, ni vjernika,

»Molitva duševne šutnje«.

Do istog ćemo rezultata doći, ako potanje analizujemo jedan i drugi tip molitve. Šutnja i mir doista su prvi preduvjet da duša razumije riječi Gospodnje. U mističkom je sjedinjenju duša doista »pasivna«: ona tek prima i utapa se u Božanstvu. No mističke su pojave rijetki Božji dar i mističko sjedinjenje uživaju tek rijetki Božji odabranici. Oni se moraju na taj dar pripraviti duhovnom šutnjom, ali tek onda, nakon što su prošli put čišćenja i prosvjetljenja. Golemi se pak dio vjernika u zbilji nalazi kroz cio svoj život na putu čišćenja i mi za taj put ne možemo isključivo upotrebljavati one metode, kojima se uspješno služi Božja svemoć na putu osvjetljenja i sjedinjenja.

K tomu treba uzeti u obzir i činjenicu, da bi puko primanje liturgijskih funkcija, obreda i tekstova za mnoge značilo veliku pogibelj »estetske pobožnosti«, koja staje u užitku, što ga pruža liturgija, koja je u svojim obredima i obrascima stvorila najveće umjetnine svijeta. Gdjekoji bi i sam sebe mogao varati, pa bi ovaj estetski užitak zamijenio s Božanskim mirom i vrhunaravskim ili mističkim doživljajem Božanstva. A premnogi bi kod pukog primanja, bez potrebitog vlastitog rada, bili puki posmatrači, oni ne bi liturgije proživljavali, oni je ne bi razumjeli. Nije potrebno, a ni moguće, da se potanko razumije svaka riječ u svakom obrascu; više je od toga vrijedno proživjeti glavnu misao cijeloga obrasca ili obreda. No to obično nije drugačije moguće, nego ličnim radom, pripravljanjem, razmatranjem.

Treba, dakle, objektivne liturgijske vrednote da tako kažem subjektivizovati, ali tako, da one ne izgube svoje univerzalne snage i smisla.

Od Lutera ovamo pobožnost se i kod katoličkih vjernika sve više udaljivala od svetih čina, kojima su prisustvovali. Sve se više gubila svijest crkvenog zajedništva, sve je više preotimao mah subjektivistički individualizam i kod liturgijskih obreda. To treba opet da bude drugačije. Treba polagano i finim taktom nastojati da vjernici opet osjete svoju vezu s Crkvom i Kristom kod sv. Žrtve, pa će im onda i u subjektivnom pogledu nedjeljna misa mnogo značiti, dok sada, nažalost, znači prečesto samo jednu dužnost i jedan teret. Golemoj većini vjernika misa danas više, kao misa, psihološki ništa ne pruža i ništa ne znači. Kušamo li tome pomoći lijepim pjevanjem lijepih pobožnih pučkih pjesama, križnim putem ili krunicom pod misom, tada to još uvijek vrlo malo znači, jer je sve to izvan mise, to nema nikakve nutarnje zbiljske veze s misom, to je samo zato, da ono vrijeme, dok je svećenik na oltaru, brže i lakše prođe. Vjernici uza sve to ostaju misi daleko

vezati liturgijskim granicama ili formulama. Ali valja ipak sve više naglasivati, da je sama liturgija najbolja pobožnost za sve one, koji joj prisustvuju.

i tuđi. Tu ne pomažu ni molitve u različitim molitvenicima, određene za pojedine dijelove sv. mise, opet s razloga, jer su previše individualno sastavljene, jer su u zbilji udaljene od same mise i jer vjernike ne zbližavaju jedne drugima, da se osjete jednim tijelom, kojemu je glava Krist Gospod. Tu je jedan jedini lijek: liturgijska pobožnost, liturgijski tekstovi i obredi, koje vjernici treba da prate i razumiju.

Liturgijski su obredi i tekstovi doduše sami po sebi posrednici milosti, kod sv. žrtve i kod sakramenata ex opere operato, a ostali ex opere operantis Ecclesiae vel fidelium. No to nije nikakva magična sila, te su ovi milosni učinci to veći, što je bolja dispozicija onoga, koji ih prima. Treba dakle, uz stanje milosti posvetne, nastojati oko što bolje dispozicije uma i volje. Sigurno je, da um imade primat nad voljom, u koliko um vodi volju, ali kod procjenjivanja dobrote čovjekove imade primat njegova volja. Drugim riječima, vjernici će crpsti najveću korist iz liturgije, kad budu njezine obrede i tekstove razmatrali i tako omogućili, da liturgija utječe na njih. Razmatrati se može i pod samim liturgijskim činom, bez naročite priprave, te moramo biti zadovoljni i s time kod većine kršćana. Savršenije je, dakako, i od veće duhovne koristi, unapred se pripraviti, a tada jednostavno duhovnom šutnjom pratiti i sudjelovati u liturgiji: tada će, u ovoj šutnji, doista nerijetko Gospod progovoriti duši, koja ga traži. Tek, i opet, ne smijemo estetskih doživljaja i zanesenja, što ih liturgija pruža u izobilju, zamijeniti s glasom Božjim.

Ne možemo sumnjati o tomu, da je razmatranje način molitve, koji je od Crkve ne samo odobren, nego i preporučen i naložen. O »duhovnoj šutnji« crkveni propisi ne govore, ali govore o umnoj molitvi, za razliku od usmene, u kojoj naime ne izgovaramo riječi, nego molimo samo umom. Bez sumnje će mnogomu, koji ovako razmatra, biti dosuđeni blaženi časovi »duhovne šutnje«, ali samo onda, bude li i liturgiju molio onako, kako rimski brevir opisuje molenje krunice: »Est autem Rosarium certa precandi formula, qua quindecim angelicarum salutationum decades, oratione dominica interiecta, distinguimus, et ad earum singulas totidem nostrae reparationis mysteria pia meditatione recolimus«.[8] Ova »pia meditatio« za veliku većinu kršćana znači neki izvjesni subjektivni aktivitet duševnih sila.

Taj bismo aktivitet mogli možda najtačnije izraziti riječima sv. Ignacija Lojole, kad govori o trojakoj vrsti molitve: »Kod prvog načina molitve treba razmisliti, kako sam obdržavao (n. pr.) prvu zapovijed Božju i kako sam se o nju ogriješio...; kod tog se razmišljanja ostane toliko vremena, koliko bih trebao da izmolim (usmeno) tri Očenaša i tri Zdravo Marije... Drugi se način molitve sastoji u tomu, da se razmatra značenje svake pojedine riječi... i to tako dugo, dok se u toj riječi nalazi različitih

[8] Lect. 4. in festo ss. Rosarii.

značenja, poredaba, utjehe... a da ne treba ići naprijed, sve da prođe i čitati sat u onomu, što je našao... Treći se način molitve ovršava po izvjesnoj vremenskoj mjeri, tako, da se (n. pr.) kadgod se zrak udahne unutarnje moli, dok se međutim izgovara jedna riječ Oče naša ili one molitve, koja se upravo moli, te se između jednog daha i drugog skreće pažnja na značenje ove jedne riječi, koja se izgovorila, ili na ličnost, kojoj se upravlja naša molitva.«[9] Sv. Ignacije upozoruje u svojim duhovnim vježbama unaprijed na ovaj aktivitet triju duševnih moći (pamćenja, uma i volje), kad ističe, od kolike je koristi, da se onaj, koji obavlja duhovne vježbe, odijeli od svojih posala i znanaca: »Ovo odijeljenje čini, da svoje mišljenje ne dijeli na tolike stvari, nego da svoju brigu namijeni jednom jedinom predmetu, službi svoga Stvoritelja i napretku vlastite duše: tako upotrebljava svoje prirodne moći s više slobode, da to marnije može tražiti ono, što želi.«[10] Sv. je Ignaciju mnogo stalo do toga, da oni, koji obavljaju duhovne vježbe, ne slušaju samo propovijedi, nego da prema onomu, što su čuli od vođe duh. vježbi sami dalje razmatraju, da budu dalje sami aktivni i u to stavlja pravu korist duhovnih vježbi u subjektivnom smislu.[11] Razumije se, da sv. Ignacije ne stavlja objektivnog učinka molitve u ove subjektivne čine, niti ga čini ovisnim od ove subjektivne aktivnosti. Nasuprot, on naročito ističe, da se »duša čini to podesnijom približiti se svome Stvoritelju i dostići ga, što se nalazi u većoj osamljenosti i zatvorenosti i što ga više na ovaj način dostizava, to se više pripravlja, da od Njegove prevelike dobrote primi darove i milosti.«[12]

Držim, da će mnogo pridonijeti razjašnjenju ovoga pitanja uputa sv. Ivane Franciske de Chantal, koju je ona ostavila svojim duhovnim kćerima prema napucima sv. Franje Saleskog, uputa, koja se posve pokriva i s našim svagdašnjim gotovo iskustvom: »Obična se unutarnja molitva duše sastoji od razmatranja i od molitve srca. Razmatranje je molitva za početnike. Ona sadržaje razmišljanje i čuvstvovanje«, dakle je djelo, kako to malo kasnije i sama svetica kaže, uma, pamćenja, mašte i volje. »Molitva srca nije molitva uma... Molitva se srca ovako zbiva: Kad smo se prenijeli u prisutnost Božju, ne smijemo naprezati svoje glave ni razmišljati, nego treba da probudimo čuvstva nutarnjim riječima ili i vanjskim molitvicama, na pr.: »Hvala Ti Bože...«, »Uči me, Gospode, kako da s Tobom saobraćam...« Ako je duša vjerno odana razmatranju u molitvi i vršenju kreposti, tada ne će ostati na ovoj stepenici. Naš će je Gospod voditi do jednog načina molitve, koji je veoma jednostavan, do molitve prisutnosti Božje, potpunim predanjem u Božju volju i u Njegovu božansku Providnost. Naš blaženi otac, Franjo Saleski, zvao je ovu molitvu molitvom jednostavne predanosti Bogu... Osjetimo li, da nas vuče k tome načinu, treba da vjerno slijedimo taj poziv, ali sami od sebe ne smijemo

---

[9] Das Exerzitienbuch des hl. Ignatius von Loyola, erklärt von P. M. Meschler S. J., I. Freiburg, Herder 1925, 270, 272, 273.

[10] Ib. 36.

[11] Ib. 29, 30.

[12] Ib. 37.

se narivavati, nego u strpljivosti i poniznosti valja da čekamo sat Božji. Oni, koji bivaju vođeni ovim putem, valja da se ističu velikom čistoćom duše, poniznošću i potpunom ovisnošću od Boga... Ovaj je način molitve naročita milost, koju prima samo onaj, što se potpuno odrekao sama sebe.«[13] S ovim se uputom slaže sve ono, što su o molitvi rekli oni, koji ma je Gospod udijelio visoki stepen molitve, o kojemu govori sv. Ivana Franciska de Chantal, kao n. pr. sv. Ivan od Križa, sv. Terezija, pa i sam sv. Ignacije Lojola, kad govori o tomu, da je »*duša to podesnija približiti* se svome Stvoritelju i dostići ga, što se nalazi u većoj osamljenosti i zatvorenosti i što ga više na ovaj način dostizava, to se više pripravlja, da od Njegove prevelike dobrote primi darove i milosti.«[14]

Da, ova molitva mira i molitva šutnje postoji i mi katolici ne trebamo u tom pravcu nikakvih učitelja, ni starih ni modernih, s daleka ili bliza Istoka. Možemo reći bez pretjerivanja, da su je posjedovali svi Božji sveci ovdje na zemlji, u ovom ili onom obliku ili načinu. No sada treba postaviti pitanje: jesu li svi kršćani sveci, onako, kako to crta sveta Ivana Franciska de Chantal? Bojim se, da nisu, da ih nema veoma mnogo ni među onima, koji redovno »vrše svoje kršćanske dužnosti«. Time ne kanim reći, da nema takvih Božjih izabranika, koji nezapaženo i tiho živu u Bogu, kojima »dostaje biti zajedno s Bogom i izgubiti se u Bogu. Takva duša nalazi mir usred borbe i rada.[15] Možda i mi poznajemo koju takvu dušu. Ja sam pobliže poznavao dra Ivana Merza i mogu reći, iz svega, što znam, da je on posjedovao ovaj veliki Božji dar molitvene šutnje u Bogu i zato je uvijek, usred najvećih borbi i napora sačuvao onaj sebi svojstveni mir, kojemu su se svi čudili. Što više, ne će biti tako rijetki ni konvertiti, osobito u prvom stadiju iza svoga obraćenja, koji su sjedinjeni s Bogom i mole šuteći. Pa i oni, koji u naše doba misle, da su »daleko od Boga«, ali ga ipak, možda i nesviiesno, no iskreno traže, i oni, koji »ne poznaju više Boga svoje mladosti« i kojima se sve one molitve mladih dana pričinjaju smiješnima, osjećaju nerijetko jednu moć, koja ih u nutrinji njihove duše vuče k sebi. To je Bog, koji silom hoće da privuče tu dušu k sebi. I popusti li duša ovom privlačenju, osjetit će neko toplo, ljubezno pouzdanje; tada i ove duše mole, mole molitvom šutnje. Jednoj ovakvoj duši veli P. Lippert, na njezin prigovor, da ona ništa ne govori ovoj moći, koja je privlači: »Pa onda joj šutite! Ovo je šutljivo pouzdanje početak Vašeg vjerskog života, temelj i osnov Vaše molitve!«[16] Ima, dakle, raznih kategorija vjernika, kojima je Gospod udijelio milost molitvene šutnje. No većina to još uvijek nije, barem ne redovito. Ako je sv. Franjo Saleški svjetovao sv. Ivanu Francisku, da u molitvi obuzda djelovanje svoje duše; ako ona sama priznaje, da je uvidjela, da »ne pušta dovoljno mira svojoj duši u molitvi, jer hoće uvijek

---

[13] P. Joseph Hector O. M. I. Betrachtendes und beschauliches Gebet nach der hl. Johanna Franziska von Chantal, Linzer Quartalschrift 1930. IV. 778—780.

[14] O. c. str. 37.

[15] Linzer Quartalschrift 1930, 780.

nešto da radi u njoj, ali tako pokvari sve. Pokretnost je moje duše tako velika, da je potrebno, da uvijek budem upozorena na ovo mirovanje«,[17] zar da to mi, u ovom obliku, svjetujemo najširim krugovima vjernika? Zar je i njihov duh toliko djelatan u molitvi, da bi tu djelatnost trebalo obuzdavati? Nije li, možda, taj »mir« kod premnogih potpuno nedostajanje svake molitvene aktivnosti duševnih sila, neko »pobožno dosađivanje«? Pa ovu inerciju da mi još podupremo šireći u masama vjernika »molitvu duševne šutnje«? Ne smijemo zaboravati ni opomene sv. Ivane Franciske de Chantal, o potrebnim uvjetima za ovu naročitu milost, koju prima samo onaj, što se potpuno odrekao svega. Nije, dakle, shvaćanje molitve kod sv. Ignacija protivno shvaćanju sv. Ivane Franciske de Chantal ni sv. Terezije. Jedan i drugi govore drugim riječima jedno te isto, tek sv. Ivana i mistici uopće govore više o molitvi šutnje, i to stoga, što su i sami posjedovali ovaj viši stepen molitve, dok sv. Ignacije govori običnim kršćanima, »početnicima«, kako bi rekla sv. Ivana Franciska de Chantal, kojima treba govoriti i upućivati ih u osnovne oblike molitve. Možemo i moramo ih upozoriti, da će doći časovi šutnje, kad budu osjećali blizinu Božju, i tada neka ne hite napred, nego neka miruju, jer tu Bog govori duši i vodi je svojim putem.

Možemo i moramo vjernike upozoriti na Spasiteljeve riječi: »Kad se molite, ne govorite mnogo kao neznabošci, jer misle, da će biti uslišani za mnoge svoje riječi. Ne povedite se dakle za njima, jer zna Otac vaš nebeski, što vam treba, prije, nego li ga zamolite...«[18] Ali ih moramo poticati i na ličnu aktivnost u molitvi i to je ono, što je najviše potrebno većini vjernika.

Liturgijska molitva.

Sve ovo imade veliku i veoma praktičnu primjenu na liturgijsku molitvu i time na liturgijski pokret kao takav. Ponajprije valja čvrsto držati i popularizovati misao, da vjernici, kad prisustvuju sv. misi i uopće liturgijskim funkcijama, ne mole »pod misom« ništa drugo, nego da »mole samu sv. misu«: »doista je prijeko potrebno, da vjernici ne prisustvuju svetim obredima kao tuđinci ili kao nijemi gledaoci, nego u punom osjećaju liturgijske ljepote...«[19] To se ne smije silom provađati i na štetu lične pobožnosti vjernika, nego polagano, nakon oprezne i potrebne priprave, kojom upozorujemo vjerni puk, da je u duhu Crkve prava pobožnost kod liturgijskih funkcija sama ta liturgijska funkcija. Kod mladeži ćemo imati izvanrednih uspjeha, dok će kod starijih, koji su navikli na svoje stare molitve, molitvenike i pobožnosti kod sv. Mise, ići teže i polaganije. Nikako se ne bi smjelo prenaglim kakvim činom otuđiti vjernike od crkve i sv. mise, ma kako taj čin možda sam u

---

[16] P. Lippert, S. J. Von Seele zu Seele, 25, 18/9.
[17] O. c. RQ 1930, str. 784.
[18] Mt. 6, 7—8.

sebi i po svojim nakanama bio opravdan: ako je čin u sebi opravdan, nije opravdana prevelika naglost, kojom je izvršen. Isto se tako ne smije pretjerivati govoreći o liturgijskoj pobožnosti, njezinoj potrebi i svojstvima. Sigurno je, da je liturgijska pobožnost molitva zajednice kao takve i da Spasitelj zajedničkoj molitvi obećaje posebnu uspješnost. No isto je tako sigurno, da kršćanin nije samo član crkvene zajednice, nego i zasebna ličnost, koja imade i dužnost i pravo da moli nesamo u zajednici s ostalim vjernicima, nego i posve sukromno, po Spasiteljevim riječima: »A ti, kad se moliš, uđi u svoju sobu i zatvorivši vrata pomoli se Ocu svomu u tajnosti i Otac Tvoj, koji gleda u tajnosti, naplatit će ti«.[20] Postoji dakle, i mora da postoji privatna i javna molitva. I kao što bi krivo činio onaj, koji bi način javnog molenja, t. j. liturgijsku pobožnost, htio u svemu da prekraja prema sukromnoj molitvi svakog pojedinca, tako bi se palo u drugi ekstrem, kad bi se poricalo naročiti način privatne molitve, odnosno, kad bi se toliko isticalo zajednicu, da bi se pojedinac posve izgubio, ili kad bi se oblici liturgijske molitve htjeli prenositi i na sve privatno molenje. Ne bih se, dakle, mogao složiti s time, da »crkveno-liturgična molitev mora biti vodilo vsake zasebne molitve«.[21] — Ispravno je samo, da bi liturgijski čini, riječi i stvari trebali voditi svaku privatnu molitvu svih onih, koji prisustvuju tim liturgijskim funkcijama. Razumije se, da mogu pojedini redovnici, svećenici i vjernici, sami ili u skupini, liturgiju uzeti kao svoju vodilju i tako ostvariti u neku ruku »liturgijski stil života«. To se može smatrati i »idealnim«, ali nikako to nije obvezatno.[22]

---

[19] Apostolska konstitucija Pija XI. od 20. XII. 1928, AAS 1929, 41. — Šteta, što je u lijepom i (osobito u prvom dijelu) vrlo praktičnom članku p. J. Müllera S. J.: »Kako ćeš pobožno slušati sv. Misu« u Glasniku S. I. 1931. X. 289—293. sasvim pušteno s vida ovo »objektivno« liturgijsko gledište.

[20] Mt. 6, 6.

[21] Dr. Jože Pogačnik: Liturgična molitev, Križ, Ljubljana, 1929, 116. Pisac ističe, da »s tem zasebna molitev še ne postane nepotrebna« (str. 118.) i tako izbjegava onaj krajnji ekstrem, ali je očito, da želi, da svaka sukromna molitva bude vođena liturgijskom molitvom. Ovaj postulat, tako shvaćen, da privatna molitva kod liturgijskih čina ima biti usmjerena prema tom činu i njim samim vođena, jest ispravna; ali onako općenito izrečen, o svakoj privatnoj molitvi, kojoj bi liturgija morala biti vodiljom, nije tačna.

[22] »Isto bi tako bilo žalosno, kad bi liturgijski odgoj umanjio sposobnost i volju za sukromnu, sasvim ličnu i slobodnu molitvu. Nasuprot: liturgijski bi odgoj trebao da stupi u službu ove umjetnosti slobodne lične molitve bez vezanih obrazaca.« (Dr. Linus Bopp, Liturgische Erziehung, Freiburg 1929, 110.). — Vrlo jasno i precizno govori o liturgijskom životu Dom J. B. Chautard, L'Ame de tout Apostolat, Paris 1920, 201, 202.:

Treba uočiti dva moguća slučaja: svečanu i tihu sv. misu. Kod svečane bi sv. mise, tog vrhunca čitave liturgije, trebalo da aktivno sudjeluje pjevajući čitavo mnoštvo vjernika, koje je prisutno. U našim je to krajevima već davno izašlo iz običaja, jer se često i u najvećim crkvama i u najveće svetkovine kod svečanih misa, kod kojih je prisutno mnoštvo vjernika, pjevaju pobožne pjesme u živom jeziku, pjesme, koje nemaju sa svetom žrtvom zapravo nikakve nutarnje veze. Zanimljiva je činjenica, da se ova pojava ne zapaža samo u onim krajevima, gdje se služi latinska sveta misa, nego i ondje, gdje je bogoslužje staroslovensko: u nekim se biskupijama doduše pjeva Slava, Vjeruju, Svet i Aganjče (na pr. u krčkoj biskupiji); ali dok se na području »latinske mise« barem gdjegdje, naročito u katedralama, pjeva cijeli propisani liturgijski tekst, dakako bez ikakva sudjelovanja sa strane puka, to se u području »staroslovenske mise« u pojedinim biskupijama gotovo nigdje ne pjeva čitavi propisani liturgijski tekst. Svakako je ta činjenica dokazom, da staroslovenska liturgija, sama po sebi, još ne čini liturgiju »narodnom«, t. .j da vjerni puk u njoj aktivno sudjeluje. Na jednom i drugom području trebalo bi polagano, ali sustavno ići za tim, da se uvede ono, što sv. Stolica toliko urgira, da se naime kod pjevane sv. mise u odnosnom liturgijskom jeziku pjevaju svi propisani tekstovi. Velim: u odnosnom liturgijskom jeziku, jer nije dozvoljeno, i to ne bi značilo pokretati pravilni liturgijski pokret, kad bi se doduše uvelo pjevanje propisanih liturgijskih tekstova, ali ne u propisanom liturgijskom jeziku, u kome i svećenik kod žrtvenika čita sv. misu, nego bilo u živom jeziku, bilo n. pr. kod latinske mise u staroslovenštini.[23] Što više, to nije dozvoljeno pjevati u živom jeziku ni kod tihe mise.[24] Nije ovo put, kojim će se postići

»Liturgijski život nijesu pjesničke igrarije, ni studij arheologije, ni neka težnja kvietizmu, ili pobožnom sentimentalizmu... Liturgijskim životom živi onaj, koji se koristi misom, crkvenim molitvama i obredima, da ojača svoje sjedinjenje s Crkvom i da napreduje u sudioništvu nutarnjeg života Kristova...«. Premda je Chautard pisao za svećenike, ipak se u mnogom upravo ovo opsežno poglavlje o liturgijskom duhu i životu može primijeniti i svjetovnjacima. Tu nema jednostranosti ni pretjeranosti, tu liturgijski život ne daje dispenzu od inih molitava ni od vječite borbe za spasenje duše, tu se liturgijski život uklapa u potpuni kršćanski život, doduše kao njegov pravi i potrebni izvor, ali ipak samo kao izvor, a ne kao cjelina kršćanskog, pa ni molitvenog života.

[23] Motu Proprio Pija X. 22. XI. 1903, DA SRC 4121.

[24] Cijeli tekst odgovora SRC od 31. III. 1909. glasi: »Utrum Preces et Hymni liturgici, v. g. Introitus, Communio, Hymnus Lauda Sion, a choro musicorum in lingua vernacula cantari possint infra Missam privatam; an vero eiusmodi cantica tantum prohibita sint coram Sanctissimo exposito, ad normam Decreti SRC n. 3537, 27 Februarii 1882, ad III.?« SRC respondit: »Negative ad primam partem, iuxta Decretum

ideal liturgijskog pokreta. Mi možemo ići samo onim putem, koji je zacrtao Pijo X. u svojem Motuproprio i Pijo XI. u svojoj Apostolskoj konstituciji o crkvenom pjevanju. Putevi, koji drugamo vode, mogu biti lijepo zamišljeni, mogu se osnivati i na izvjesnom shvaćanju crkvene starine, ali to nisu putevi crkvene obnove katoličkog života, to su stramputice, koje sve pod vidom nekog liturgijskog objektivizma i poštivanja tradicija unose u liturgiju i liturgijski život znatnu mjeru ličnog subjektivizma. Možda je upravo ova strana liturgijskog pokreta, kako se on gdjegod u praksi provodi, kriva, što se kompetentne crkvene vlasti i veliki dio svećenstva drže postrance i što ovakav i ovako vođeni liturgijski pokret ne nailazi na razumijevanje i odobravanje kod širokih masa vjernih kršćana. On vjernike razdvaja, mjesto da ih ujedinjuje.[25]

S vremenom ćemo moći postići, da se budu tačno obdržavali crkveni propisi o pjevanoj misi — uz druge neke preduvjete —, kad budu vjernici shvaćali i poznavali liturgijski sadržaj, bogatstvo i ljepotu liturgije, kako ispravno ističe dr. Jože Pogačnik[25a] Da se pak to postigne potrebno je, kako je pravo opazio Jakob Šolar,[26] izdavati liturgijske molitvenike s liturgijskim tekstovima,

relatum n. 3537, Leavenwoerthien, 27. Februarii 1882, ad III.; ad secundam iam provisum in prima« (DA 4235, VIII.).

[25] Liturgija ujedinjuje molitvu i žrtvu svih vjernika. Zanimljiva je s toga gledišta pojava, da su Slovenci, koji se nalaze u Zagrebu, i to, koliko se čini, više manje intelektualci, osjećali potrebu, da u Zagrebu dobiju svoju crkvu i svoga svećenika i svoju misu i kod nje svoj pjevački zbor. U dopisu iz Zagreba, pod naslovom »Slovenci v Zagrebu«, donosi ljubljanski »Slovenec« 24. IX. 1931. br. 216. str. 3. među ostalim: »Cerkveni pevski zbor nam je vsako nedeljo lepši i ugodneji. Hrvati prihajajo, poslušajo in se čudijo... Obeta se nam tudi cerkveni orkestar, njegov prvi član je parkrat nastopil na koru... Kulturni razmah zagrebških rojakov je na celi črti očividen«. Bez obzira na okolnost, da čitav taj člančić govori neprestano i samo o »kulturno-prosvetnom« radu, a ne o religijskom, pa čak ni o »religijsko-kulturnom«, bjelodano je, da se ovdje uzelo bogoslužje kao neko sredstvo okupljanja braće Slovenaca i očuvanja njihovog nacionaliteta u hrvatskom Zagrebu. Puštajući sve to po strani vidimo ipak upravo u toj činjenici dijeljenje kod sv. mise, dijeljenje, koje ne će biti u odveć velikom skladu s univerzalizmom katoličke liturgije. Razumije se samo po sebi, da je opravdana težnja za slovenskom propovijedi i sv. ispovijedi u slovenskom jeziku. O tomu i ne govorim. Spominjem tek nedostatak liturgijskog duha, koji vrijedi i za cijelu zajednicu vjernika, kao i za njihove pjevačke zborove. A crkveni su orkestri jedna dosta suvišna stvar u liturgijskom pogledu. Liturgijsko su glazbalo orgulje ili harmonij.

[25a] L. c. 119.

[26] Križ, 1929, 129.

ponajpače rimski misal, i liturgijski uzgajati vjerni puk, osobito omladinu i katolička društva. Treba dati u ruke misal svima, koji polaze svetoj misi, ali ih treba i poučiti, kako će ga korisno upotrebljavati, jer se nije tako lako u prvom početku snaći u rimskom misalu i u liturgijskim tekstovima. Ne bi dobro učinio onaj, koji bi vezao svakoga, da kod svake mise, kojoj prisustvuje, prođe s v e promjenljive i nepromjenljive dijelove sv. mise prema misalu, zajedno i istodobno sa svećenikom. Svjetovnjaci, osobito u početku, ne mogu ni sasvim mehanički da u pola sata prođu sve te dijelove redom, bez obzira na to, da će onda biti umorni od samog traženja i listanja, a preko najljepših će i najdubljih mjesta preći zato, jer ih nisu imali vremena ni zapaziti ili stati kod njih, budući da su morali ići naprijed, da sve posvršavaju. To bi bila, po mom mišljenju, s temelja kriva metoda. Treba i ovdje po savjetu sv. Ignacija Lojole pustiti vremena, da vjernik u svojoj ličnoj molitvi o k u š a dubinu i ljepotu i p r a k t i č n o s t liturgije za svoj lični vjerski život, treba mu pustiti s l o b o d u, da se služi onim načinom molenja, koji mu najviše prija i koristi, i to upravo u interesu »duhovne šutnje«, u kojoj duši Bog govori. Jer inače će i liturgijska molitva biti samo jednostavni »multiloquium«, samo »mnogo r i j e č i«,[26a] kako veli Spasitelj. Drugo je pjevana misa, a drugo tiha. Kod pjevane bi bio ideal, da svi prisutni vjernici misu »glazbeno razmatraju«, kako veli dr. Ivan Merz, pjevajući propisane tekstove u koralu.[27] Ako to nije moguće, neka s misalom u ruci prate odnosne tekstove i čine, ne brzajući i po mogućnosti tačno prateći svećenika kod oltara: s malo vježbe mogu dostići toliku okretnost, da će moći proživjeti dojam c j e l i n e, ako i ne će okušati svih pojedinosti. Ako tko hoće i može isto tako postupati i kod tihe sv. mise, ne može mu se braniti, ali mu se ne može braniti ni to, da zastane kod onih pojedinosti, koje mu daju duši hrane i okrepe.

Dr. O. Dom. Budrović O. P. »ne slaže se potpuno s time, da vjernici kod sv. mise, koju prate s misalom u ruci, puste svećenika na oltaru, neka čita i moli dalje, a vjernici da razmatraju riječ po riječ... dok je nijesu posve okusili«. On smatra, da je to »dobra metoda u razmatranju uopće. Ali sveta misa nije prosto, a ni uglavnom razmatranje. Ona je poglavito čin kulta. Zajednička žrtva svećenika i vjernika«. Stoga on misli, da vjernici »ne bi imali pustiti svećenika neka čita i moli, nego da bi prvu molitvu dana i ostale dijelove morali izmoliti združujući svoje molitve sa svećenikom...« To će ih, po njegovu mnijenju, dovesti do toga, da će se, kad svrši sveta misa, naći disponirani da se predadu dužem razmatranju.[28]

[26a] Mt. 6, 7.

[27] Dr. Ivan Merz: U krilu svete liturgije, Hrv. Prosvjeta 1924, 512/3.

[28] Duhovni Život, Zagreb, 1930. VI. str. 396.

Istina je, da sv. misa sama u sebi nije razmatranje, nego čin kulta, zajednička žrtva svećenika i vjernika. No vjernici ne sudjeluju kod prinošenja te žrtve i kod izvršavanja ovog bogoslužnog čina na isti način, kao i svećenik. Vjernici su doduše, u širem smislu riječi, »sveto svećeništvo«, ali svećenik se od njih ne razlikujze samo u tom smislu, da je on naročito određen za izvršivanje kulta u njihovo ime. Sveta misa ostaje bitno ista, pa da nema ni jednog vjernika prisutnog, pa da i od svih prisutnih nitko ne »moli misu« zajedno sa svećenikom, liturgijskim načinom. Sveta misa ostaje dakle čin kulta bez obzira na to, kako i što mole oni vjernici, koji joj prisustvuju. Poželjno je doduše, da vjernici, kadgod prisustvuju svetoj misi, mole samu svetu misu, ali ako oni toga, s kojeg mu drago razloga, i ne vrše, s time se n i š t a ne mijenja na *samom činu kulta.* Prema tomu se iz činjenice, da je sveta misa čin kulta, ne može ništa izvesti u tom pravcu, da bi vjernici morali riječ po riječ, pa ni u dnevnim molitvama, združiti svoje molitve sa svećenikom, a da ne bi smjeli ili da ne bi bilo uputno da zastanu kod onih riječi, koje im pružaju obilnu duševnu hranu. Nasuprot, sad se ne radi o objektivnom značaju mise, nego o tomu, kako će i šta će vjernici moliti, kad prisustvuju misi: radi se dakle o njihovoj subjektivnoj molitvi.

Nema sumnje, da je najbolje, da se ona kreće objektivnim pravcem, što joj ga pruža liturgija, i to jest liturgijska pobožnost. Ali ničim se ne da dokazati, da bi vjernici morali riječ po riječ slijediti svećenika na oltaru, a najmanje pozivom na to, da je sv. misa čin kulta. Jer ona to ostaje uvijek, bez obzira na to, kako i što vjernici kod svete mise mole. A s praktičkog je gledišta u današnjici jedva moguće, da bi oni, koji tako prisustvuju sv. misi i koji se mogu tim listanjem i duhovnim pabirčenjem doista disponirati, da se kasnije, kad svrši misa, predadu dužem razmatranju, jedva je moguće, velim, da bi ih se više našlo, koji bi se tom razmatranju doista i predali, jer ih zovu već druge brige i poslovi svagdašnjice.

Zanimljivo je, kako n e k a t o l i c i promatraju katolike kod sv. mise: »Vjernici su kod katoličke mise samo primaoci žrtvenih milosti. Prema tomu je i njihova uloga kod mise, u koliko su uopće prisutni, bitno p a s i v n a. Oni prate, koliko mogu, tijek svetih čina, kod podizanja se klanjaju, mogu i treba da probude u sebi kao svjedoci svete žrtve duboke i uzvišene osjećaje: no samo se bogoslužje vrši bitno isto tako bez njihove prisutnosti i sudjelovanja, kao i s njima«.[29] Slično sude protestanti i o istočnom obredu: »Prisutna se općina čini pukim gledaocem, pa se tako i ponaša u mnogome. Samodjelatnom je tako reći ne možemo smatrati: pjesme pjeva kor, u manjim crkvama često i samo jedan pjevač... Vjernici pokazuju svoje sudjelovanje tako, da se kod izvjesnih mjesta po-

[29] Dr. M. Shian, Grundriss der praktischen Theologie, Giessen 1928, 110.

klone ili prekriže, poljube knjigu evanđelja i prime pričest. Ipak oni nisu samo puki gledaoci, jer znadu, da se sve ono, što se pred njima zbiva, zbiva radi njih. Vanjsko je sudjelovanje crkvene općine danas često veoma maleno, a i nutarnje je, koliko se može opaziti, dosta slabo«.[30] Nasuprot istočnom i zapadnom obredu sv. mise smatra Shian, da je bit kršćanskog bogoslužja u propovijedi i pjesmi, ali priznaje, da se u protestantskom svijetu od kraja XIX. vijeka amo sve jače zapaža težnja oko reforme protestantskog bogoslužja. Najvažnijom tražbinom smatra težnju, da bogoslužje bude doista bogoslužje cijele općine, sa živim sudjelovanjem i krepkom djelatnošću same općine. Kod toga ne treba paziti na jedinstvo, nego mnogo više na to, da bogoslužbene forme budu prilagođene današnjici i njezinim potrebama, već prema mjesnim prilikama. On ne taji, da se mnogi hoće vratiti onim bogoslužbenim oblicima, koji su vladali u doba reformacije i koji su još bili polukatolički. »Što više, nisu rijetki ni oni, koji i preko Lutera hoće natrag k katoličkoj liturgiji, koju označuju kao pravu, ne izuzimljući ni njezina vrhunca, tihog klanjanja kod podizanja...«[31] Što oni traže, mi imamo, tek treba da nam sve to ne bude samo suho slovo, nego ž i v o t, pun milosti i snage. Tada ne će uloga vjernika kod sv. žrtve biti pasivna, kao što to ona i nije u načelu, premda se doista sama sv. žrtva »vrši bitno isto tako bez njihove prisutnosti i sudjelovanja kao i s njima«.

Ne bih se posve složio s time, da »v liturgiji prednjači logos, etos se sicer predpostavlja«.[32] Nije ni sve ono, što veli inače tankoćutni Guardini, tačno. Evo n. pr. kolekta 3. ili 9. nedjelje poslije Duhova: ne smije, što više, n e m o r a li se ovdje svaki da upita, da li ga koje zemaljsko dobro priječi u pregnuću za vječnim, da li je ono, što želi i za čim teži, B o g u prijatno? Pa povuče li k o d m i s e i praktične konsekvencije, čak n. pr. i na taj način, da se ispovijedi, potaknut ovom molitvom, jer vidi svećenika u ispovijedaonici, zar da ovakav postupak osudimo ili da ga nazovemo neliturgijskim, zato, jer da to nije »logos«, nego »etos«? Pa ako ćemo pravo, misna liturgija ni nema p r v o g cilja da djeluje na ljude, ni u pravcu logosa ni u pravcu etosa, nego da odaje čast B o g u, a drugotno da dušama koristi za spasenje. Ta je korist bez sumnje putem logosa, ali za v r e m e n i t i cilj imade e t o s, kako bjelodano svjedoče n. pr. kolekte na 3. nedjelju iza Uskrsa i 1. nedjelju po Duhovima. U tim se molitvama traži milost »illa respuere, quae inimica sunt christiano nomini et ea quae apta sunt sectari«, »ut in exsequendis mandatis Dei et voluntate ei placeamus et actione. Pa to je božanski e t o s!

Etape liturgijskog pokreta.

Ne može biti dijelom liturgijskog pokreta ono, što se ne da spojiti s jasnim odredbama sv. Stolice, pa ma to i ne bile novotarije.

30 Ib. 107, 108.
31 Ib. 115, 116.

nego repristinacije starih liturgijskih običaja, kao n. pr. stajanje kod podizanja, pričešćivanje stojeći kod stola, pjevanje liturgijskih tekstova u živom jeziku kod tihe sv. mise i slično. Jer liturgija je javno bogoslužje, naime ono, koje se vrši u ime Crkve i po njezinim odredbama. Prema tomu je Can. 1257. ustanovljeno, da jedino sv. Stolica imade pravo uređivati liturgiju i aprobirati liturgijske knjige. Can. 818. zabranjuje i samom svećeniku da kod liturgijskih funkcija, posebice kod sv. mise, dodaje ma kakove molitve ili ceremonije, osim onih, koje su propisane u službenim i po sv. Stolici odobrenim knjigama: kojim bi se dakle pravom moglo dozvoliti ili opravdati uvođenje takvih obreda ili molitava, mimo dozvole sv. Stolice, sa strane svjetovnjaka kod sv. mise?

Ne smije se metnuti s uma, da su danas takve privredne i društvene prilike, te će većina vjernika, osobito u većim mjestima, prisustvovati tihoj sv. misi, a i oni, koji prisustvuju pjevanoj, pretežno ne mogu, u današnjim prilikama kod nas, da sudjeluju aktivno pjevajući propisane liturgijske tekstove. Zato će liturgijski uzgoj trebati da se brine ponajpače za to, kako će vjernici liturgijski prisustvovati tihoj sv. misi, s misalom u ruci. Druga bi etapa bila, da s vremenom barem izabrani pjevači, a onda pomalo i cijeli puk, kod pjevane sv. mise pjeva Ordinarij mise, u propisanom liturgijskom jeziku i koralno. Pjevana sv. misa, kako je sv. Crkva želi, naime, da cijeli puk, bilo izravno (kod Ordinarija mise), bilo preko kora (kod Propria mise) bude u neprestanom živom saobraćaju sa svećenikom i da zajedno s njime prinosi Bogu Ocu svemogućemu žrtvu hvale, može biti tek treća i konačna etapa u liturgijskom pokretu, kao rezultanta nemornog sustavnog rada i studija i napora.

Liturgijska aktivnost.

Time smo se približili najvažnijem pitanju, koje je pokrenuo liturgijski pokret. Svi ćemo se složiti u tomu, da je potrebno, da vjernici razumiju liturgijske čine i molitve i da u njima aktivno učestvuju. Razumijevanje liturgijskih čina i molitava ne pravi većih teškoća. Tek treba da svećenstvo samo bude potanko liturgijski poučeno i da u propovijedima, u katoličkim društvima i drugim prigodama vjernomu puku otvara neslućena bogatstva liturgije.

Teže je s aktivnim sudjelovanjem vjernika kod liturgije. Mi možemo žaliti, što je iza Tridentinuma uz ostalo i kod svete mise u svijesti vjernika juridičko gledište potisnulo u pozadinu pragmatičko[32] (Isp. Romano Guardini, Liturgische Bildung, 1923,59). Mi možemo žaliti i za onim vremenima, kad su prvi kršćani bili najuže sjedinjeni sa svećenikom kod žrtvenika, kad su pratili sve njegove čine i molitve ne samo duševno, nego i

[32] Dr. Jože Pogačnik, o. c. 122.

glasno i vanjskim načinom sudjelujući u prinošenju žrtve Novoga Zavjeta kao »kraljevsko svećeništvo«. Mi moramo priznati istinu, da danas kod tihe svete mise vjernici nikako više ne sudjeluju na vanjski način: njih zastupa ministrant. A ni kod pjevane svete mise ponajčešće u našim krajevima puk nikako ne sudjeluje vanjskim načinom. Jedini bi način bio pjevanje, ali to redovno obavlja kor, koji pjeva počesto bez obzira na puk. A pjeva li puk, tada su to gotovo bez izuzetka, osim u nekim biskupijama staroslovenskog područja, pjesme, koje nemaju nikakve zbiljske veze sa svetom misom na žrtveniku. Nekad su pjevači bili u neposrednoj blizini žrtvenika i oni su vodili pjevanje puka. Kasnije je »schola« sve više pjevala sama, dok se nije konačno pretvorila u »kor« i dok nije i ona sama i vidljivo odijeljena od žrtvenika, te smještena na kor kod ulaza u crkvu. Usporedo s time sve se više i samo pjevanje odjeljivalo od žrtvenika, postajalo sve više »samostalnim«, i gledom na sadržaj i gledom na način pjevanja. Nema sumnje, da moramo ići natrag, da moramo opet uzpostaviti vezu između kora i žrtvenika, s jedne strane, i između kora i vjernika s druge. Tako će sama od sebe pasti ona odjelitost, koja dijeli danas vjernike od svećenika na žrtveniku. Sve će se to postići tako, da vjernici kod pjevane mise, vođeni dobro uvježbanim korom, odgovaraju svećeniku i da pjevaju barem nepromjenljive dijelove. Promjenljive dijelove može pjevati kor, a s vremenom bi se dalo postići i to, da i te partije pjeva naizmjence kor s čitavim pukom. U tomu je ona aktivnost, koju Pijo X. želi i preporuča u svome Motuproprio i koju naglasuje Pijo XI. u svojoj apostolskoj konstituciji. Više tražiti i odmah to praktički provoditi uvodeći posebne ophode prigodom svećenikova ulaza, evanđelja, prinošenja, ili slično, mislim da ne možemo sami na svoju ruku.[33] Kad Parshc, Liturgische Erneuerung, Klosterneuburg 1931, 190). Kad se pozivamo na najviši crkveni auktoritet gledom na potrebu aktivnog učestvovanja vjernika kod liturgijskih funkcija, treba da ostanemo dosljedni i da riječi »aktivno učestvovanje« tumačimo onako, kako ih tumači Pijo X. i Pijo XI., a ne da tim riječima dajemo drugi sadržaj, koji nije bio u nakani ni Pija X. ni Pija XI. A jedan i drugi papa pod tim riječima misli samo to, da vjernici razumiju liturgijske čine, kojima prisustvuju, da ih prate i duševno i pjevanjem određenih odlomaka.

Nema sumnje, da je latinski jezik velika zapreka aktivnom učestvovanju sa strane vjernika. Razumijevanje i tiha duševna pratnja dadu se postići dobrim prijevodima i tumačenjima liturgijskih knjiga, naročito Misala. Mnogo je teže da puk pjeva određene odlomke svete mise na latinskom (pa i na staroslovenskom) jeziku, jer ga puk ne razumije. No da na osnovu ove teškoće, koja je doista vrlo realna, ne pravimo pre-

[33] Isp. Dr. P. Parsch, Liturgische Erneuerung, Klosterneuburg 1931, 190.

naglih zaključaka, upozoruje nas osim Tridentinuma i cenzura, kojom je Pijo VI. udario 66. proposiciju sinoda u Pistoji: »Propositio asserens, fore contra apostolicam praxim et Dei consilia, nisi populo faciliores viae pararentur vocem suam iungendi cum voce totius Ecclesiae; intellecta de usu vulgaris linguae in liturgicas preces inducendae: — falsa, temeraria, ordinis pro mysteriorum celebratione praescripti perturbativa, plurium malorum facile productrix.«[34] Razumijem sve razloge, koji se navode u prilog uvođenja živog nacionalnog jezika, barem za misu osim Kanona. Ali mnogo su jači razlozi, koji govore protiv nacionalizacije misne liturgije, a za jedinstveni liturgijski jezik. K razlozima, koji se obično navode, treba u naše vrijeme dodati i ovaj: U doglednoj ćemo budućnosti imati jednu snažnu evropsku uniju na protucrkvenom osnovu. Dođe li ponovno do rata zbog prenapetih nacionalnih odnosa, ubrzo će na obje strane pobijediti treći: sovjeti. Doći će tada do evropske sovjetske unije. Budu li narodni vođe u Evropi toliko trijezni, da i uz najveće žrtve izbjegnu ratu, doći će, prije ili kasnije, do evropske unije u obliku Panevrope. Ta će unija biti vođena od slobodnih mislioca. Hoće li dakle Crkva u ovim prilikama toliko ići u susret nacionalnim težnjama, da učini gledom na liturgijski jezik one ustupke, što ih vijekovima nije htjela učiniti? Hoće li ona svoju frontu slabiti nacionalizacijom liturgije? Jer ne smijemo zaboraviti, da bi istim pravom tražili Englezi, što bi Crkva dala Nijemcima, i tako bi liturgija posvuda bila nacionalizovana, a to je, u praksi, prvi korak do nacionalne crkve. Hoće li Crkva dopustiti ovu disperziju svojih snaga naprama protucrkvenoj Uniji, koja dolazi?

Reći će se možda, da se nacionalizacija liturgije ne traži u ime nacionalizma, nego toga radi, da puk može bolje i lakše liturgiju razumjeti i u njoj aktivno učestvovati. No to se može postići i drugim putem, ostavljajući univerzalnu latinsku liturgiju kod mise. Put je tomu pokazao Pijo X. i Pijo XI. I to nesamo romanskim narodima, nego svima. Samo treba polagano, ali sustavno vršiti ono, što oni žele i traže. Senjski biskup dr. Maurović govoreći o crkvenom pjevanju veli, da treba zloupotrebe odstraniti a uvoditi ono, što Crkva nalaže, ali razborito, da se vjernici ne povrijede.[35] Treba raditi polagano i razborito, ali treba raditi, inače će dakako uvijek ostati na istomu i uvijek ćemo se moći pozivati na teškoće, koje priječe sudjelovanje vjernika u crkvenom pjevanju.

Liturgijsko pjevanje.

U svojoj apostolskoj konstituciji o liturgiji i crkvenoj glazbi upozoruje Pijo XI., da »treba požaliti, što odredbe Pija X. na nekim mjestima nisu bile potpuno provedene, pa su zato izostali i poželjni plodovi. Neki su se ispričavali, da ih ne obvezuju ovi zakoni, premda su bili tako svečano proglašeni. Pojedinci su s početka doduše poslušali njihov glas, ali su pomalo popustili...« Da se

---

[34] Denzinger 1566.

[35] Actiones et Constitutiones Synodi Dioecesanae, Segniae 1906, 284.

dakle kler i vjerni puk radije i tačnije pokori ovim zakonima, koje treba sveto, u svemu i u cijeloj Crkvi obdržavati, upozoruje Pijo XI. na neke stvari, koje smo naučili iskustvom od 25 godina. Zato naređuje, da klerici svjetovnoga i redovnoga klera moraju započeti već u najranijoj mladosti, u gimnaziji, da se priučavaju gregorijanskom pjevanju. U sjemeništima treba da bude česta, gotovo svakidašnja vježba u gregorijanskom pjevanju i crkvenoj glazbi. Nakon podesnih uputa za kanonike i sve one, koje veže dužnost kora, preporuča Pijo XI.« svima, na koje to spada, pjevačke zborove, koji su u neku ruku nasljednici starih »škola« te u većim bazilikama imadu poglavito svrhu, da se bave polifonskom glazbom«. Onda nastavlja: »Neka se podignu dječački zborovi ne samo u većim crkvama i katedralama, nego i u manjim i župskim crkvama. Dječake neka u pravilnom pjevanju poučavaju učitelji tako, da se njihovi glasovi, po starom običaju Crkve, sjedine sa zborovima muškaraca, naročito onda, kada treba, kao nekada, da ih se upotrebi za najviši glas u polifoničkoj glazbi, koji je prozvan »cantus« ... A da vjernici što djelotvornije sudjeluju kod bogoslužja, neka se opet uvede u puk gregorijansko pjevanje, u onim dijelovima, koji spadaju na puk. I doista je prijeko potrebno, da vjernici ne prisustvuju svetim obredima kao tuđinci ili kao nijemi gledaoci, nego u punom osjećaju liturgijske ljepote, pa i onda, kad se vode procesije s uređenim redovima klera i udruženja, te da svoj glas, prema liturgijskim propisima, izmjenjuju s glasom svećenikovim ili s pjevanjem kora. Ako se to postigne, ne će se više događati, da puk ili nikako ili samo s nekim mrmljanjem jedva odgovara zajedničkim molitvama u liturgijskom ili narodnom jeziku. Za sve to treba da se brine jedan i drugi kler, a biskupi treba da prednjače, te sami, ili po onima, koji su toj stvari vješti, nastoje oko liturgijske i glazbene izobrazbe vjernika, jer to je u vezi s kršćanskim naukom. To će se lakše postići na taj način, ako se u liturgijskom pjevanju poučavaju osobito škole, pobožna udruženja i ostala društva. A redovničke zajednice i družbe sestara i pobožnih žena neka budu poduzetne u postizavanju ovoga cilja u različitim institutima, koji su im povjereni za uzgoj i izobrazbu«. Osobito se nada Pijo XI., da će mnogo pridonijeti onomu, što on želi, ona društva, koja u nekim krajevima, pokoravajući se crkvenim vlastima, nastoje oko obnove crkvene glazbe u smislu crkvenih zakona.

To je evo put, kojim treba poći. Motuproprio Pija X. predstavlja kao neki kodeks crkvene glazbe, a apostolska je konstitucija Pija XI. kao neka provedbena uputa, proistekla iz iskustva od 25 godina. Onaj, koji nastoji oko obnove liturgijskog duha, ne može mimoići ovih odredaba, niti uzimati iz njih samo pojedine misli o obnovi liturgijskog duha kod vjernika, a zanemariti praktični put, koji one propisuju. Najvažnije je u cijelom ovom nastojanju, da kler bude od malih nogu potanko i teoretski i praktički upućen u liturgijski duh, crkvenu glazbu i koral. Jer samo će kler

moći u vjerni puk na široj osnovici unijeti liturgijski duh i liturgijsko pjevanje. To vrijedi i općenito, a pogotovu danas, gdje sve više nestaje učitelja, koji su pravilno upućeni u crkvenu glazbu. Trebat će dakako bezuslovno stvoriti jednu instituciju, iz koje će proizlaziti valjano poučeni orguljaši i učitelji pjevanja. Zasad bi možda, kao prelazni stadij, mnogo mogle da učine katoličke učiteljice, osobito u školama i katoličkim udruženjima. I sam sv. Otac naročito ističe ovu djelatnost čč. sestara u njihovim školama i institutima.

Sasvim praktički trebalo bi u svakoj župi, nakon potrebne priprave, osnovati dječački zbor, koji će voditi pjevanje u crkvi. Priprava se sastoji u poukama o sv. misi, crkvenoj godini i liturgiji uopće, s propovijedaonice, u katoličkim društvima i u školi. Školska mladež i katolička društva mogu koji put imati svoju misu, recitovanu u dva kora, prema malim knjižicama, koje sam izdao u nakladi dra Markulina. Vidio sam, da dječica vrlo rado na taj način mole svetu misu i da se to i u najtežim prilikama dade postići. Tako će školska mladež i onaj dio vjernika, koji je učlanjen u katoličkim društvima, potanko upoznati svetu misu i njezin red. Sada može slijediti pouka i vježbanje u pjevanju, i to naravski latinskom, odnosno staroslovenskom, ondje, gdje je stari slovenski jezik zakonito uveden kod svete mise. Ne bi se moglo odobriti da se drugdje, gdje se vrši latinska liturgija, pjevaju staroslovenske mise; jer ako zbor može pjevati staroslovenski, može i latinski. U tu bi svrhu dakako trebali latinski tekstovi Ordinariuma s modernim notama i potpisanim hrvatskim prijevodom. Nakon što su školska mladež i katolička udruženja u jednoj župi recimo godinu dana upućivani, s misalom u ruci, u tijek svete mise, nakon što su koji puta i sami glasno molili svetu misu u hrvatskom jeziku, nakon vježbe od nekoliko mjeseci (jer to ne ide od danas na sutra) u pjevanju Kyrie, Gloria, Credo, Sanctus, Agnus, te responsoria, razumjet će dobar dio vjernika ove molitve i pjevat će ih s razumijevanjem. Ne će to razumijevanje biti gramatikalno, vjernici ne će znati deklinovati ni konjugovati pojedinih riječi, kako mi to znamo, ali to nje ni potrebno: oni će znati, da »Credo in unum Deum« znači: »Vjerujem u jednoga Boga« i tako za ostale tekstova Ordinariuma, a to je za praksu posve dosta. Kasnije će dakako biti potrebno, da se na pr. izobraženiji vjernici polako poučavaju u crkvenoj latinštini, kako to čini na pr. dr. Parsch u svojem »Lebe mit der Kirche«, gdje svaki svezak svakog tjedna donosi kratku pouku u latinskom jeziku, najprije za početnike, onda za naprednije. Bez sumnje će na selima ići vrlo teško i polagano. Ali zašto da gledamo uvijek samo na najteže slučajeve i da ih generalizujemo. Ima i većih mjesta i velikih gradova, gdje dobar dio vjernika već znade nešto latinski. Danas vlada u svijetu tendencija, da se iz moderne izobrazbe posve izluči latinski jezik, i to u glavnom diktira mržnja na Crkvu. Učimo se od neprijatelja! Mi treba da sve više prianjamo uz taj jezik i da opet

vjerni puk približimo liturgiji. U početku, nakon svih onih faza, koje sam napomenuo, možemo se zadovoljiti s time, ako dječački zbor — a taj je prosječno dosta lako ustanoviti, najveću će teškoću sačinjavati možda »crkveni zbor«, koji eventualno već postoji — pjeva Ordinarium, a vjernici zasad pjevaju još svoje omiljele pobožne pjesme. Polako će se moći postići, da vjernici pjevaju Ordinarium naizmjence s dječačkim zborom. U Klosterneuburgu vodi čitavo pjevanje dječački zbor od 8 ili 10 dječaka i pjevanje teče vrlo glatko. Dolje u crkvi mogao bi biti neke vrste drugi zbor, koji bi vodio pjevanje vjernika. To bi mogao biti zbor djevojaka. U tu bi svrhu vrlo dobro mogli poslužiti »djevojački redovi«, kako su uobičajeni po Slavoniji, a i katolička djevojačka društva, Marijine kongregacije i slično. Najzadnja je etapa, da vjernici pjevaju naizmjence s korom Ordinarium mise, a kor, možda naizmjence s korom u crkvi, da pjeva Proprium. Naglasujem, da je to zadnja etapa, jer je sada to doista nemoguće odmah provesti, ali zato ne smijemo se dati zastrašiti ovom teškoćom, pa uopće ništa ne raditi. Gotovo je tisuću godina, a možda i više, polagano otuđivalo vjerni puk od liturgije; ne možemo dakle u nekoliko dana, mjeseci, pa možda ni godina, opet se vratiti na ono, kako je nekad bilo i kako to po želji Crkve treba opet da bude. Treba ići etapama. Dok se dođe do željenog cilja, možda će proći i generacije, ako se radi. A ako se ne radi, ne će se, naravski, postići, ništa, ni nakon stoljeća. No tada će se vjerni puk sve više, sam po sebi, otuđivati liturgiji.

Liturgijski je uzgoj danas zahtjev vremena.[36] A u liturgijski uzgoj u njegovoj punini svakako spada i uzgoj u liturgijskom pjevanju, upravo zato, jer cijela crkvena općina zajedno sa svećenikom i po svećeniku prinosi Gospodu pjevajući žrtvu hvale. Tiha je misa po Crkvi uvedena i ne smijemo ni misliti na to, da je ukinemo; ali — gledom na formu — samo je pjevana misa potpuni vanjski izražaj cjelovitosti mističnog tijela Kristova, koje organičkim redom čitavo sudjeluje u prinošenju novozavjetne žrtve.

Jednom riječi: čini mi se, da od Klosterneuburga treba preuzeti misao praktičnog aktivnog učestvovanja vjernika kod svete mise, a od Maria-Laach sudjelovanje u onoj liturgiji, kako je Crkva danas propisuje. Tada ne će biti naši vjernici samo puki i nijemi gledaoci kod svete mise, a u drugu opet ruku ne ćemo stvarati novih obreda, ne ćemo poremećivati liturgijskog reda, već ćemo ići putem, kako ga je zacrtao Pijo X. i Pijo XI.

---

[36] Isp. Dr. Linus Bopp, Liturgische Erziehung, Freiburg 1929, 112.

Harmonija evanđeoskih izvještaja o ukazivanjima Krista Gospodina poslije uskrsnuća.

Dr. Mijo Selec.

(Nastavak.)

III.

Prvenstvo jeruzalemskih ukazivanja.

Od sviju pitanja, koja nam se namiću o izvještajima o ukazivanjima Isusovim poslije uskrsnuća, najvažnije je pitanje prvenstva jeruzalemskih ili galilejskih ukazivanja. Racionalistička kritika stoji uporno kod prvestva galilejskih ukazivanja i na tome temelji hipotezu vizija. Zato dokazati prvenstvo jeruzalemskim ukazivanjima znači izmaknuti temelj hipotezi vizija.

a) Svjedoci za prvenstvo ukazivanja u Jeruzalemu.

Da se Isus najprije ukazao svojim učenicima u Jeruzalemu, dade se lagano dokazati, ako se imade na umu svrha, koju je koji sv. pisac htio sa svojim izvještajem polučiti. Zato ćemo se svagdje, gdje to bude potrebno osvrnuti na svrhu pojedinog sv. pisca.

Racionaliste uzimlju Markovo evanđelje kao najstarije. I ako ono nije najstarije, već Matejevo, počet ćemo ipak s Markovim evanđeljem. Ako priznamo autenciju Markova završetka 16, 9—20, kao što je dostatno dokazano na str. 19—29, onda je Marko svjedok za prioritet jeruzalemskih ukazivanja, jer donosi dva ukazanja učenicima u Jeruzalemu, od kojih je prvo bilo dvojici učenika na putu u Emaus uskrsnog dana. No racionaliste poriču autenciju Markova završetka i tvrde, da je današnji Markov završetak kasniji dodatak, a prijašnji koji je zabačen, da je poznavao samo galilejska odnosno jedno galilejsko ukazanje. No to je prazna tvrdnja, koja se ne može pokazati nimalo vjerojatnom. Apokrifno Petrovo evanđelje ne može biti nipošto izvor Markovu završetku, nego nasuprot Marko do r. 8 (gl. 16.) i Ivan gl. 21. je izvor apokrifnom Petrovom evanđelju.[1] Drugi opet tvrde, da je Markov završetak (16, 9—20.) kompilacija iz Luke (ukazanje dvojici učenika

na putu u Emaus i sakupljenim učenicima) i Ivana (ukazanje Magdaleni).[2] Ali to su nagađanja. Kad bi i stajala ne bi mogla prejudicirati dokaznoj moći Marka za prioritet jeruzalemskih ukazivanja, jer bi trebalo dokazati, da je Markov tobožnji prvotni završetak imao samo galilejska ukazivanja.

Racionalistička kritika nadalje tvrdi, da su apostoli pobjegli u Galileju prije nego je Isus uskrsnuo, te je tamo moglo biti prvo ukazanje — zapravo vizija. Za tu tvrdnju pozivaju se na Marka 14, 27. 28.[3] Da se proročanstvo Isusovo: *πατάξω τὸν ποιμένα, καὶ ὰ πρόβατα διασκορπισθήσονται* (Mr. 14, 27. 28.) ne odnosiτ na bijeg Isusovih učenika u Galileju iza njegove smrti, slijedi odatle što Matej i Marko spominju uputu anđelovu (a Matej i Isusovu) na učenike da idu u Galileju. Kako bi anđeo, a i sam Isus slao žene k učenicima, da im kažu neka idu u Galileju, kad bi oni već otišli u Galileju. Matej i Marko suponiraju sa uputom u Galileju, da su apostoli bili još u Jeruzalemu kad je Isus uskrsnuo.[4]

Nema smisla uzeti, d a je ova uputa poljepšavanje bijega. Kad bi apostoli doista pobjegli u Galileju, zar bi Marko to spominjao? Jednostavnije bi bilo ispustiti proročanstvo o bijegu, da se ne sramote apostoli, nego ga spomenuti i poljepšavati.

Proročanstvo kod Mr. 14, 27. 28. odnosi se na bijeg apostola sa Maslinske gore, a ne na bijeg u Galileju. Apostoli su istina bili potišteni; njihova vjera u Mesiju, koja je bila pomiješana sa predrasudama, poslije smrti Isusove je gotovo sasma skršena; k tome

---

[1] »Es ist der strenge Nachweis erbracht worden (von Th. Zahn), dass das Petrusevangelium ausser unsern vier kanonischen Evangelien so gut wie keine andern Quellen hatte und dass es zu jenen im Verhältnis einer sklavischen, bettelhaften Abhängigkeit stand. Es nahm aber freie Umdichtungen an ihnen vor und folgte, wo es von ihnen abweicht, seiner Phantasie, die es zu bösen Geschichtwidrigkeiten verleitet. Eine selbstständige Überlieferung darf man bei ihm nicht suchen. Aus einer gnostischen Sekte hervorgegangen und häretische Tendenzen verfolgend, wollte es, indem es sich fälschlich als von Petrus verfasst angab, den kanonischen Evangelien eine unbefugte Konkurenz machen.« Deutler: Die Auferstehung Jesu Christi ... str. 249.

[2] Mayer: Die Auferstehung Christi, str. 62.; Zahn: Einleitung, str. 234.: »Die Quellen dieser Angaben sind nicht verborgen. Aus Jo. 20. 1—18. mit einer Einschaltung aus Lc. 8, 2. ist 16, 9—11. geschöpft; aus Lc. 24, 13—35 teilweise mit Anlehnung an den dortigen Ausdruck (Lc. 24, 13. *αύο ἐξ αὐτῖν .... πορευόμενοι εἰρκώμην*), aber mit Bezeitigung aller Einzelheiten ist 16, 12—13 genommen.

[3] Dr Paul Wendland: Die Urchristlichen Literaturformen (Lietzman: Handbuch zum Neuen Test. I. B. III. T. 1912.) str. 283 s.; Strauss: Das Leben Jesu 399.

[4] To se čini i suradniku Wendlandovu Dr Klostermanu (Handbuch zum Eeuen Test. II. B. Die Evangelien 146.).

dolazi strah pred poglavicama svećeničkim i starješinama naroda. Strah bi ih mogao tjerati iz Jeruzalema, ali se mora uzeti u obzir još jedan strah, što su ga sigurno imali, a to je strah pred Isusovim učenicima, koji nijesu došli na Pashu u Jeruzalem. Što će im ovi kazati, ako se povrate u Galileju? Neće li im kazati, da su bili kukavice, što su dopustili, da neprijatelji ubiju dobrog Učitelja i vel. proroka. Ovaj je strah sigurno mogao paralizirati njihov strah pred poglavarima u toliko, da su ostali sakriveni i zatvoreni u Jeruzalemu. Osim toga nijesu se usudili prekršiti veliki subotnji dan bijegom u udaljenu domaju Galileju. Psihološka dispozicija učenika bila je dakle prije takova, da ostanu u Jeruzalemu, nego da pobjegnu u Galileju. Zato se racionalistička hipoteza o bijegu učenika imade zabaciti kao potpuno neosnovana.

Matej ima dvokratnu uputu u Galileju (28, 7. anđelovu: 28, 10. Isusovu): samo jedno ukazanje Isusovo učenicima u Galileji. Ovdje se treba osvrnuti na svrhu Matejevog evanđelja i stvar će biti u sasvim drugom svijetlu, nego što je racionalistička kritika promatra.

Najstarija predaja jednoglasno ističe, da je Matejevo evanđelje namijenjeno Židovima. Način opisivanja, predpostavljanje geografskih, političkih, socijalnih i vjerskih odnošaja kao poznatih odaje, da je evanđelje pisano Židovima.[5] Svi stariji pisci, sredovječni egzegete i većina novijih egzegeta pristaju na tradiciju, po kojoj je Matejevo evanđelje upravljeno pokrštenim Židovima.[6] Cladder zastupa mišljenje, da ga je Matej napisao protiv nevjernih Židova. Upire se na to, što Matej često puta ističe tvrdovratnost i nevjernost Židova nasuprot Mesijinih dobročinstava.[7] Bez obzira

---

[5] R. Cornely: Historica et critica Introductio in U. T. libros sacros. vol. III. — 1886 str. 52, 53.; Belser: Einleitung 48 ss.; Heigl: Die vier Ev. 137 ss.

[6] Heigl: Die vier Ev. 137.

[7] Am Anfang des Evangeliums steht der Stammbaum Jesu Christi. Er durchgeht die ganze Geschichte Israels: die Urgeschichte des Volkes von Abraham bis zu David dem Könige, die Königszeit von David bis zur babilonischen Gefangenschaft und die nachexilische Zeit von der babylonischen Gefangenschaft bis auf Christus. Erwähnt werden darin mit unverkennbarer Absichtlichkeit, wie schon Hieronymus bemerkte, nicht die frommen und heiligen Frauen des Alten Bundes, sondern die Sünderinnen und die verhassten Fremden: Rabab, die Hure von Jericho, Ruth, die Moabiterin, und das Weib des Urias, mit dem David gesündigt hat, neben Thamar und der Geschichte Onans. Doch, was mehr ist, der ganze Verlauf der alttestamentlichen Geschichte zeigt, wie Gott sein Volk an sich zieht, wie dagegen dieses Volk von Anfang an Gottes Geboten widersteht, wie Gott es züchtigt, um es wieder an sich zu ziehen, und wie er es immer vollständiger verwirft, je grössere Gnaden er ihm stets aufs neue vergeblich geschenkt hat. — Im 2. Kapitel beginnt die eigentliche Erzählung

na to, da li je Matej svoje evanđelje namjenio pokrštenim ili nevjernim Židovima, stoji, da uz dogmatsku svrhu — dokazati da je Isus obećani Mesija — imade Matejevo evanđelje i apologetsko polemičku svrhu.[8] U 28. poglavlju imade pred očima obje svrhe: dogmatsku i dogmatsko-polemičku. Što se tiče dogmatske svrhe, nije potrebno isticati, da je Isus uskrsnuo prema proročanstvu. — Istaknuo je tri puta proročanstvo Isusovo o uskrsnuću njegovu (16, 11. 22; 17, 21. 22; 20, 17. 19.). Pošto piše pokrštenim Židovima, dosta je istaknuti dva ukazanja: jedno ženama, jedno učenicima;

---

von der Erscheinung des verheissenen Messias mit der Berufung der Heiden, während der neugeborene König der Juden aus der Mitte seines Volkes fliehen und bei den Heiden in Ägypten Rettung suchen muss. — Das 3. Kapitel lässt den Täufer als Wegebereiter für das Gottesreich auftreten. Seine Predigt gipfelt in der Strafrede an die Pharisäer und Sadduzäer und in der Drohung mit dem Gerichte endgültiger Verwerfung. — Was Israel von seinem Messias erwartet, wird im 4. Kapitel von diesem selbst als teuflische Versuchung zurückgewiesen. — Sogar die Ankündigung der frohen Botschaft im 5. bis 7. Kapitel, in der Bergpredigt, gestaltet sich zu einer Verurteilung dessen, was im Volke herrscht und geschätzt wird; und die Wunder des 8. und 9. Kapitels, durch die Jesus seine göttliche Sendung beweist, lassen keinen Zweifel darüber, dass sie und er von Israel niclt angenommen werden. So geht es weiter ohne Unterlass: Die Voraussage der Verfolgung für die Apostel (Kap. 10), die Drohungen und Wehrufe über das Volk (Kap. 11), die Ausschläge auf den Herrn (Kap. 12), der Ausschluss des Volkes vom Verständnis der Parabelu (Kap. 13), die Rückzüge des verfolgten Herrn (Kap. 14, 15), bis zur Feststellung dass »die Leute« ihn nicht erkannt haben, und bis zum Verbote an die gläubigen Apostel, ihn fernerhin bekannt zu machen (Kap. 16). Dann folgen die Weissagungen, dass er von Hohen Priestern, Ältesten und Schriftgelehrten zu Jerusalem ans Kreuz gebracht werden müsse (Kap. 16 ss.). Und wo er wieder in Jerusalem vor dem Volke erscheint, kommen die Streit- und Gerichtsreden (Kap. 21—25). Das Evangelium schliesst mit der Leidensgeschichte des Heilandes, in der die Behörden ihn durch Gewalt und Lüge zum Tode bringen und das ganze Volk sein Blut über sich und seine Kinder herabruft; und ganz zuletzt mit der Auferstehungsgeschichte, die dahin ausklingt, dass die Juden auch das letzte Jonaszeichen von sich weisen und der Auferstandene seine Boten hinausgeschickt in alle Welt, um »die Völker« zu seine Jüngern zu machen. Und das sagt Matthäus den Juden! Man denke sich dieses Buch von einem damaligen Juden gelesen! Kein Zweifel: das Matthäusevangelium ist, wie es bereits Irenäus berichtet, von Anfang bis zu Ende geschrieben wider den Unglauben der Juden. Das bleibt bestehen, auch wenn der Evangelist sein Buch zunächst in die Hände der bedrängten und gefährdeten Judenschristen gelegt hat.

Cladder: Unsere Evangelien, I. Reihe zur Literaturgeschichte der Evangelien. Freiburg im Breisgau 1919. Herder. str. 34—36.

[8] Heigl: Die vier Evangelien str. 140 i s.

jer su druga i onako još dobro poznata vjernicima.[9] U svrhu apologetsko-polemičku spominje, kako je grob otvoren, kako su stražari sa groba pobjegli i javili poglavarima svećeničkim, što se na grobu Isusovu dogodilo. Laž, koju su poglavari bacili u svijet, da je tijelo Isusovo ukradeno pobija time, što spominje, da su ne muževi već žene prve došle na grob i da su čule vijest o uskrsnuću Isusovu i vidjele uskrsnulog Isusa. Od ukazanja Isusovih učenicima spominje samo ono, kod kojega je Isus poslao apostole, da naučavaju sve narode. Što Matej voli isticati dobročinstva Spasiteljeva nasuprot crne nezahvalnosti Židovskog naroda, to nije mogao ljepše završiti svoje evanđelje, nego da nasuprot tendenciji poglavara svećeničkih, da osujete vjeru u uskrsnulog Mesiju, spomene baš ono ukazanje, kod kojega je Spasitelj naložio svojim učenicima: *πορευθέντες οὖν μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη* (28, 19.). Time se hoće kazati, da je Izrael, jer je zabacio svog Mesiju, od Njega zabačen kao izabrani narod i spasenje prelazi na sve narode.[10] Da je Matej između 28, 11—15 i 28, 15—20 izvijestio još koje ukazanje oslabio bi time jačinu veze između obiju ulomaka. Polemički cilj Matejev dakle upravo traži, da mimoišavši ostala ukazanja Gospodinova učenicima izvijesti ukratko samo o onom ukazanju Gospodinovom u Galileji kod kojega Isus šalje apostole, da naučavaju sve narode. U ostalom bez obzira na svrhu Matejeva evanđelja iz retka 17. glave 28. vidi se, da Matej ne isključuje jeruzalemska ukazivanja već jedno barem suponira. *Οἱ δὲ ἕνδεκα μαθηταὶ ἐπορεύθησαν εἰς τὴν Γαλιλαίαν, εἰς τὸ ὄρος οὗ ἐτάξατο αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς* – a jedanaestorica učenika odoše u Galileju na goru, koju im je Isus označio. Kada i gdje je Isus označio apostolima jednu goru u Galileji kao mjesto sastanka s Njime poslije Njegova uskrsnuća? Toga nemamo napisana u nijednom evanđelju, ali se može razabrati iz Mateja, da je to moralo biti u Jeruzalemu prije odlaska u Galileju kod zadnjeg ukazanja, t. j. osmi dan po Isusovu uskrsnuću. — Isus je rekao svojim učenicima prije svoje muke: *μετὰ δὲ τὸ ἐγερθῆναί με προάξω ὑμᾶς ε`ς τὴν Γαλιλαίαν* (Mt. 26, 32.). Tom zgodom nije im odredio mjesto sastanka, pogotovu im nije mogao odrediti kao mjesto sastanka u Galileji jednu goru, jer bi onda prvo galilejsko ukazanje moralo biti na toj određenoj gori. Iz Ivana (21, 14.) se pak vidi, da

[9] »Solum pauca, immo paucissima selegit Matthaeus, sed ea quae requirantur et sufficiant ad veritatem resurrectionis demonstrandam. Atque non opus esse censuit pluribus resurrectionem Christi probare; erat enim ipsa apostolorum et discipulorum Christi praedicatio intrepida, patratio miraculorum argumentum resurrectionis Christi evidentissimum et oculis omnium clarissime expositum.«

Knabenbauer: Coment. T. — 2. str. 549.

[10] Deutler: Die Auferstehung Jesu Christi nach den Berichten des Neuen Testaments. Biblische Zeitfragen. Erste Folge, Heft 6. 1908. str. 258, 259.

je prvo galilejsko ukazanje bilo na Tiberijadskom jezeru. Da bi Isus kojom drugom zgodom prije svoje muke odredio mjesto sastanka u Galileji, a evanđeliste da bi to prešutjeli, sasma je isključeno. Isus je apostolima mnogo puta prorekao svoju muku, smrt i uskrsnuće, pa su oni ipak bili tako spori u vjerovanju. Zar bi im još i određivao točno mjesto sastanka u Galileji, kad je znao, da bi lahko na to zaboravili i da uopće ne bi išli na to određeno mjesto, dok im se prije u Jeruzalemu ne ukaže. Isus nije odredio goru galilejsku kao mjesto sastanka niti u Galileji kod ukazanja pred ovim, o kojemu izvješćuje Matej, jer onda ne bi mogao napisati (u r. 16.) *ἐπορεύθησαν εἰς τὴν Γαλιλαίαν, εἰς τό ὄρος...* već bi morao napisati ovako: *ἐπορεύθησαν εἰς τὸ ὄρος ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ.* Označio im je dakle goru na kojoj će se sastati, poslije uskrsnuća, a prije, nego što su otišli u Galileju. Nije im to označio preko žena, jer bi sigurno barem jedan evanđelista to spomenuo. Ne preostaje drugo, nego da im je odredio mjesto sastanka prigodom ukazanja apostolima u Jeruzalemu (po svoj prilici kod zadnjeg prije polaska njihova u Galileju, t. j. osmi dan po uskrsnuću). Matej dakle nipošto ne isključuje jeruzalemsko ukazivanje učenicima time, što izvješćuje uputu u Galileju i jedno galilejsko ukazanje, jer u 28, 16. nužno suponira jedno jeruzalemsko ukazanje.

Evanđelista Luka izvješćuje samo jeruzalemska ukazivanja. Jer on ne spominje upute u Galileju, koju imadu Marko i Luka, a spominje podsjećanje anđelovo na proročanstvo Isusovo u Galileji o uskrsnuću Njegovu, čega nemaju Matej i Marko, vide racionaliste u toj razlici mijenjanje tradicije o galilejskim ukazivanjima (prvima) u tradiciju sa prvim jeruzalemskim ukazivanjima, t. j. da Luka mijenja tradiciju, zastupanu po Mateju i Marku. Pošto smo dokazali, da Matej i Marko nipošto ne isključuju prioritet jeruzalemskih ukazivanja, što više, da Matej suponira, a Marko (u današnjem kanonskom završetku ili bolje p r a v o m završetku) svjedoči prioritet jeruzalemskih ukazivanja, jasno je, da Luka ne mijenja uputu u Galileju (Matejevu i Markovu) u proročanstvo u Galileji, već jednostavno izostavlja uputu, jer mu svrsi njegova evanđelja ne odgovara, a spominje proročanstvo u Galileji jer mu to odgovara svrsi. To se može dokazati i iz samoga Lukina evanđelja. Luka piše svoje evanđelje za kršćane obraćene iz poganstva. Poznato je, da su pogani poricali uskrsnuće iz mrtvih. Za vjernike, koji nekoć nijesu vjerovali u mogućnost uskrsnuća, treba solidnih dokaza za Isusovo uskrsnuće. Najsolidniji su dokazi za tu istinu oni, kod kojih se vidi, kako su apostoli došli do vjere u uskrsnuće Isusovo, a to su ukazivanja u Jeruzalemu. Da Luka bira baš takova ukazivanja, razabire se iz (24, 11.) riječi: *καὶ ἐφάνησαν ἐνώπιον αὐτῶν ὡσεὶ λῆρος τὰ ῥήματα ταῦτα, καὶ ἠπίστουν αὐταῖς.* Tim riječima označuje jasno, da apostoli nijesu ni najmanje vjerovali, da je Isus uskrsnuo, kad su im to žene javile. Pošto Luka ne kani izvješćivati galilejska ukazivanja, jer mu nijesu potrebna za njegovu svrhu, nije mu potrebno ni isticati uputu u Galileju. Što više: bolje je, da je ispusti,

jer bi inače morao izvjestiti, kako su apostoli otišli u Galileju i tamo vidjeli Isusa.

Zašto Luka spominje podsjećanje anđelovo na proročanstvo Isusovo u Galileji o uskrsnuću Njegovu? Matej i Marko spominju tri proročanstva Isusova o smrti i uskrsnuću Njegovu. Matej 16, 21. 22.; 17, 21. 22; 20, 17. 19; Marko 8, 31.; 9, 30.; 10, 33. 34. Luka spominje dva puta to proročanstvo (t. j. dva proročanstva): 9, 44 i 18, 33. Proročanstvo prorečeno uGalileji je: Mt. 17, 22. 23.; Mr. 9, 30.; Luka 9, 44. Evo njihova teksta:

Mt. 17, 21, 23.	Mr. 9, 30.	Lk. 9, 44.
Σοστρεφομένον δὲ αὐτῶν ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· μέλλει ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοσθαι εἰς χεῖρας ἀνθρώπων, καὶ ἀποκτενοῦσιν αὐτόν, καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἐγερθήσεται.	*ἐδίδασκεν γὰρ τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ, καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς ὅτι ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται εἰς χεῖρας ἀνθρώπων, καὶ ἀποκτενοῦσιν αὐτὸν, καὶ ἀποκτανθεὶς μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστήσεται.*	*ὁ γὰρ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου μέλλει παραδίδοσθαι εἰς χεῖρας ἀνθρώπων.*

Matej i Marko spominju cijelo proročanstvo, t. j. o smrti i uskrsnuću, a Luka samo prvi dio proročanstva.[11] Za Mateja, koji je nemaran u izvještaju o ukazivanjima je razumljivo, da ne spominje podsjećanje na proročanstvo, kad je izvjestio to isto proročanstvo u 17, 22. 23 i još dva druga. Za Marka povrh toga vrijedi kao isprika što ga ispušta, što se on povađa za Matejem. Luka vjerojatno za to spominje podsjećanje anđelovo na proročanstvo, jer nije spomenuo cijelog proročanstva u glavi 9., a ne mijenja uputu u Galileju u podsjećanje za proročanstvo u Galileji. Na Galilejsko proročanstvo pak podsjeća, jer je to bilo poznato ženama, koje su bile većim dijelom iz Galileje. Da je anđeo doista žene podsjetio na proročanstvo Isusovo o Njegovu uskrsnuću je sasma sigurno, makar to samo Luka spominje, jer je to bilo potrebno, da žene povjerovavši u uskrsnuće Isusovo, pođu k učenicima, da im tu veselu vijest jave. Isto tako je sigurno, da je anđeo uputio apostole preko žena, a poslije i sam Isus, da idu u Galileju, iako to Luka ispušta. Luka dakle ne mijenja staru tradiciju o isključivo galilejskim ukazanjima (koja nije opstajala, jer ju Matej i Marko najstariji evanđelisti ne zastupaju) u jeruzalemsku, jer ne mijenja uputu u Galileju u podsjećanje na proročanstvo u Galileji, već samo potanje uzimlje u svoj izvještaj, jer mu prvo ne služi svrsi, a drugo mu lijepo odgovara.

Ivan također svjedoči prioritet jeruzalemskih ukazivanja učenicima, jer izvješćuje dva ukazanja učenicima u Jeruzalemu: jedno

[11] Proročanstvo Isusovo o smrti i uskrsnuću Njegovu, što ga Luka spominje u 18, 33. prorekao je Isus u Judeji, kako se vidi iz konteksta i paralelnog mjesta kod Mateja (20, 17—19) i Marka (10, 33. 34.).

uskrsnog dana uvečer (20, 19. 23.), a drugo osmi dan po uskrsnuću (20, 24—29.).

Još imademo jednog svjedoka za prioritet upravo jeruzalemskih ukazanja. Taj svjedok je sv. Pavao sa svojom prvom poslanicom Korinćanima (15, 3 ss.). Pavlovu izvještaju priznaju starinu i vjerodostojnost i isti najliberalniji kritici. Evo što kaže Meyer za Pavlov izvještaj o ukazivanjima: »Dieser Bericht ist ausserordentlich wertvoll, weil er uns dicht bis an die Ereignisse herausführt. Der erste Korintherbrief ist ums Jahr 57, ein Vierteljahrhundert nach dem Tode Jesu geschrieben; damals lebten fast alle die erwähnten Augenzeugen noch, worauf Paulus selbst aufmerksam macht. Aber mehr noch, Paulus hat schon früher so geglaubt und verkündigt, und vor ihm predigten gleichlautend die Urapostel, von denen er die erste Kunde empfangen hat, und das sind die Urapostel, die mit Jesus zusammengelebt haben bis zu seinem Tode und dann die ersten Verkündiger seiner Auferstehung geworden sind. Ja, Paulus selbst, der diese Worte schreibt, hat den Auferstendenen gesehen, als der letzte freilich, aber doch in derselben Weise wie jene Urapostel.«[12] Loofs kaže: »Wenn ich nun zur Sache selbst mich wende, so darf es ja als Homologumenon aller neueren Forschung bezeichnet werden, dass unter den Berichten über die Auferstehung des Herrn das, was Paulus I. Kor. 15. sagt, an die Spitze zu stellen ist.«[13] Za starost Pavlove tradicije kaže Loofs: »Dem Paulus wird diese Tradition empfangen haben spätestens, da er drei Jahre nach seiner Bekehrung (Gal. 1, 18.) zuerst mit Petrus sprach; Pauli Bekehrung aber fällt etwa in das vierte Jahr nach den Ereignissen, die das Sterben des Herrn mit sich brachte, ja vielleicht, wie Harnack meint, noch in das Todesjahr des Herrn selbst oder in das Jahr, das ihm folgte.«[14]

Tekst Pavlov u kojem izbraja ukazanja (I. Kor. 15, 3.—9.): *παρέδωκα γάρ ὑμῖν ἐν πρώτοις, ὅ καὶ παρέλαβον, ὅτι Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν κατὰ τὰς γραφάς, καὶ ὅτι ἐτάφη, καὶ ὅτι ἐγήγερται τῇ ἡμερᾳ τῇ τρίτῃ κατὰ τας γραφάς, καὶ ὅτι ὤφθη Κηφᾷ, εἶτα τοῖς δώδεκα · ἔπειτα ὤφθη ἐπάνω πεντακοσίοις ἀδελφοῖς ἐφάπαξ, ἐξ ὧν οἱ πλείονες μένουσιν ἕως ἄρτι, τινὲς δὲ ἐκοιμήθησαν· ἔπειτα ὤφθη Ἰακώβῳ, εἶτα τοῖς ἀποστόλοίς πᾶσιν· ἔσχατον δέ πάντων ὡσπερεὶ τῷ ἐκτρώματι ὤφθη κἀμοι.*

Sv. Pavao nabraja ovdje 6 ukazanja, a da ne spominje za nijedno ni mjesto ni vrijeme. Nabraja ih hronološkim redom, što se

[12] A. Meyer: Die Auferstehung Christi str. 22.

[13] Koofs: Die Auferstehungsberichte und ihr Wert str. 10.

[14] Koofs: Ibidem str. 13. Slično kaže i Lepsius: »Der este Korintherbrief kann als paulinisch nicht wohl angefochten werden, daher haben gerade die paulinischen Zeugnisse von jeder die stärkste Beweiskraft gehabt, denn sie gehen direkt auf das Zeugnis der Apostel und des Jakobus zurück« — Lepsius: Die Auferstehnugsberichte 40.

vidi iz εἶτα, ἔπειτα. I ako Pavao ne kaže, gdje je bilo koje ukazanje, možemo iz samog Pavla zaključiti, da su prva dva bila u Jeruzalemu. On tvrdi, da je Isus treći dan uskrsnuo, a ta tvrdnja iziskuje, da navede koji dokaz. Dokaz jest ukazanje Isusovo trećeg dana kojemu od apostola (jer žene Pavao ne navodi kao svjedoke). Mora dakle barem prvo ukazanje, koje spominje biti trećega dana. Prva dva ukazanja se od drugih razlikuju, jer su »durch gleichartige Satz-konstruktion besonders eng verbunden. Das mag man mit manchen Erklärern darauf zurückführen, dass diese beiden ersten Erscheinungen einen Bestandteil der stehenden traditionellen Glaubensformel ausmachen: in jedem Falle lässt es darauf schliessen, dass diese zwei Erscheinungen »vor Petrus« und »vor den Zwölfen« nicht bloss das »auferweckt« sondern das »auferweckt am dritten Tage« beweisen sollten.«[15] Time dakle i Pavao svjedoči, da su prva ukazanja bila u Jeruzalemu, jer trećeg dana iza smrti Isusove apostoli još nijesu mogli biti u Galileji.

b) Smisao upute u Galileju.

Svi sv. pisci, koji govore o ukazivanjima Isusovim poslije uskrsnuća svjedoče, da se Isus svojim učenicima ukazao najprije u Jeruzalemu. Sv. Luka i sv. Ivan izričito svjedoče, prioritet ukazivanja jeruzalemskih, isto tako sv. Marko sa kanonskim završetkom (16, 9—20.), dok bez obzira na taj završetak ne isključuje prioritet tih ukazivanja. Sv. Matej i sv. Pavao nužno suponiraju prioritet ukazivanja jeruzalemskih. Iz toga slijedi zaključak: izvan svake je dvojbe, da se Isus svojim učenicima ukazao najprije u Jeruzalemu. S time čini se, da nije u skladu uputa Isusova učenicima, da idu u Galileju.

Prije muke svoje rekao je Isus apostolima: *μετὰ δέ τὸ ἐγερθῆναι με προάξω ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν* (Mt. 26, 32.) Anđeo govori ženama: *προάγει ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν, ἐκεῖ αὐτὸν ὄψεσθε* (Mt. 28, 7; Mr. 16, 7.). Koji je smisao ovih riječi? Da li je Isus odlučio pokazati se svojim učenicima najprije u Galileji, a onda promijenio svoju odluku, jer nijesu vjerovali vijesti pobožnih žena, da je uskrsnuo ili je s uputom htio kazati: pošto će me učenici vidjeti u Jeruzalemu, ići ću pred njima u Galileju?

Isus je dobro poznavao svoje apostole. Znao je da su spori za vjerovanje onoga, što nadmašuje njihovo razumijevanje. On je vidio unaprijed, da apostoli ne će tako lako povjerovati u Njegovo uskrsnuće, da ne će biti spremni na polazak u Galileju, dok Ga prije ne vide u Jeruzalemu i uvjere se, da je doista uskrsnuo. Ipak im poručuje, da idu u Galileju. Zašto im poručuje, a ne kaže im sam?

[15] Deutler: op. cil. str. 263.; Felder: Jesus Christus II. 1921. str. 505 s. Da je Pavlov izvještaj r. 3. — inkluzive 5. r. sastavni dio apostolskog vjerovanja t. j. apostolske vjerske formule, koju su apostoli upotrebljavali vidi kod istog djela str. 218.

Jer je želio, da im se ukazuje u Galileji. Da su apostoli čuvši vijest o uskrsnuću Isusovu, ne čekajući da im se Isus u Jeruzalemu ukaže, otišli u Galileju, izbjegli bi ukoru Isusovu (Mr. 16, 14.). Isus je apostole stavio na kušnju, da se pokaže, hoće li na vijest žena o uskrsnuću i na poruku, dva puta naglašenu, poći u Galileju, i ako je unaprijed znao, da oni toga ne će učiniti, dok se prije ne osvjedoče o istinitosti uskrsnuća Njegova.[16] Nije dakle Isus promijenio svoje odluke. Da je imao odluku pokazati im se bezuvjetno tek u Galileji, bilo bi to istaknuto ili u proročanstvu Isusovu ili u poruci anđelovoj ili Isusovoj,[17] te bi Isus tu svoju odluku i proveo. Osim što ih porukom, da idu u Galileju, stavlja na kušnju, ističe On njom i važnost galilejskih ukazivanja. Isus želi govoriti sa učenicima *περὶ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ*. Dobro znade, da se apostoli boje poglavara svećeničkih i zavedenog naroda židovskog. Njihova duševna dispozicija nije najprikladnija za zadnju pripravu za njihovu veliku i uzvišenu misiju. U Galileji će biti njihova duševna dispozicija prikladnija za to. Radi toga kani s njima govoriti o kraljevstvu Božjem baš u Galileji i zato im naglašuje, da idu pred njima u Galileju.

Sva ukazivanja Isusova u Jeruzalemu imadu svrhu, da se apostoli i učenici uvjere, e je Isus doista živ, da vjerujući u Uskrsnuloga odu u Galileju, da Ga tamo nađu ili čekaju. Što je Isus naredio sakramenat pokore baš u Jeruzalemu, nije bez značenja. Zašto ne bi mogli uzeti, da je Isus taj sakramenat naredio u Jeruzalemu možda baš za to, da ih bolje pripravi za polazak u Galileju? Kad su se apostoli osvjedočili, da je Isus uskrsnuo, bili su veseli (Iv. 20, 20.), ali sigurno su sada oćutjeli i žalost u srcu, što su Ga malo razumijevali, što su Ga kukavički ostavili u najtežim časovima, što su vijest žena o Njegovu uskrsnuću držali sicut deliramentum. Apostoli su, osvjedočivši se, da je Isus doista uskrsnuo uvidjeli, da su Ga teško uvrijedili. Kako li je Isus dobar! Umjesto, da ih ukori, kako je to učinio prije uzašašća na nebo, On im podjeljuje veliku vlast (Iv. 20, 23.) opraštati grijehe, hoteći im pokazati time, što im sada daje tu vlast, da im oprašta uvrede, koje su Mu nanijeli. Kad im se ukazao osmi dan uvjerio se i Toma o Njegovu uskrsnuću. Sad su bili spremni da mirno, bez vrludanja, na koje bi ih inače žalost za-

---

[16] »Quoniam vidit cunctantes adhuc, et dubitantes Apostoles, nec ituros fuisse in Galilaeam, nisi prius se illis, ut eorum corroboraret fidem, Jerosolymae demonstrasset ut iudicat Ambrosius.« Maldonat in Mat. 692.

[17] »... si angelus dixisset: »Praecedit vos in Galilaeam ibi eum videbitis; aut ibi tantum eum videbitis; aut, nonnisi ibi eum videbitis; caeteris Evangelistis Mat. sine dubio repugnaret: cum vero dictum est. Ecce praecedit vos Galilaeam; ibi eum videbitis; nec expresum est quando id futurum esset, utrum quam primum antequam alibi ab eis visus esset; an posteaquam eum alicubi etiam praeterquam in Galilaea vidissent.« Sv. Augustin: De com. Ev. III. 25. n. 80.; — *προαγει* (Mt. 28, 7.) po židovskom običaju prezent mjesto futura. (Maldonat: in Mat.692.)

vela, vedra čela, puni čežnje pohrle u svoju domaju, gdje će se sa Isusom češće sastajati. Ukazivanja jeruzalemska su dakle priprava za polazak apostola u Galileju. Ukazivanja pak u Galileji imadu karakter intimnog saobraćaja Isusova sa apostolima. Uvjereni, da je Isus uskrsnuo, u svojoj domaji, daleko od zakletih neprijatelja Isusovih i svojih, bolje su disponirani za razgovor o kraljevstvu Božjem.

Govori Isusovi o kraljevstvu Božjem (Dj. ap. 1, 3.) bili su svakako u Galileji. Sva jeruzalemska ukazivanja, osim onoga Petru, imademo dosta točno ocrtana po evanđelistima, a ipak nema u njima govora o kraljevstvu nebeskom. Od galilejskih imademo točnije opisana samo dva (zapravo samo jedno kod Ivana, jer Matej nam daje samo jezgru), a u obadva je govor o kraljevstvu Božjem. *βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος* (Mt. 28, 19.). — zapovijed da krste. Po krštenju postaje čovjek član kraljevstva Božjega. *διδασκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν* (Mt. 28, 20.) dužnosti članova kraljevstva Božjega. Da je Isus tom zgodom apostolima govorio o sv. krstu i o zapovijedima malo opširnije nema sumnje. Ivan nam još u izvještaju o Isusovu ukazanju kod jezera tiberijadskog (glava 21.) pripovijeda, kako je Isus predao Petru pastirsku vlast (21, 16. 17.) — t. j. da bude vidljivi poglavica vidljivog kraljevstva Božjeg na zemlji. Osim ovih dviju galilejskih ukazanja imademo još Jakobu, svim apostolima i 500 braće. Sv. Pavao nabraja samo ova galilejska ukazanja (u I. Kor. 15, 6. 7.), no sasma je isključeno, da su ta ukazanja bila bez sadržaja. Vjerojatno je, da je sadržaj i tih ukazanja, barem pretežni, bio razgovor o kraljevstvu Božjem.

Jedna i druga ukazanja bila su potrebita da Isus pobliže pripravi apostole za njihovu misiju. Daljnja priprava za to bijahu ukazivanja u Jeruzalemu — osvjedočenje, da je Isus uskrsnuo. Ta je priprava bila relativno potrebna t. j. zato, jer apostoli nijesu još vjerovali. Najbliža priprava — zapovijed da naučavaju i krste, podjeljenje primata Petru i sve drugo, što Luka u Djelima ističe sa: *λέγων τὰ περὶ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ* — bila je apsolutno potrebna. Na tu pripravu mislio je Isus, kad je isticao, da će Ga u Galileji vidjeti. Time je s jedne strane jasno, zašto Isus upućuje apostole u Galileju prije, nego su Ga vidjeli, a s druge strane: s uputom u Galileju ne isključuje prioritet jeruzalemskih ukazivanja.[18]

---

[18] Što se Isus unatoč poruke, da će ga učenici vidjeti u Galileji, ukazao učenicima najprije u Jeruzalemu, kaže Belser (Das Evangelium des heiligen Johannes str. 536. isto tako u djelu: »Die Geschichte des Leidens und Sterbens des Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn), da žalosni apostoli nijesu imali hrabrosti, da idu odmah u Galileju, nego su molili Oca, da im pošalje Isusa i otac je uslišao njihovu molbu. (Kod toga se pozivlje na 16, 33 ss.). Na to lijepo odgovara Dr. Simon Weber (Das

Spoznajni problemi.

Dr Josip Lach.

Kad govorimo o problemima spoznaje, moramo biti na čistu o kakovoj spoznaji govorimo. Spoznaju možemo naime promatrati apsolutno, i u vezi sa spoznajnim subjektom. Tako možemo promatrati ljudsku spoznaju ili spoznaju kojeg drugog razumnog bića, ili pak promatramo samu spoznaju za sebe. Gledajući na samu činjenicu spoznaje, vidimo, da se ona sastoji u sudu, kojim neki subjekat određujemo predikatom tako, da mu taj predikat ili pridajemo ili niječemo. Spoznaja po svom pojmu znači znanje o nekom predmetu, te bez predmeta spoznaje ne može biti ni same spoznaje. Svaki misaoni subjekat spoznavajući želi znati, što neki predmet jest u sebi i kako on egzistira. Svrha saznavanja jest potpuna spoznaja nekog predmeta. Iz toga slijedi, da je jedino ona spoznaja vrijedna, koja izriče, što i kako neki predmet jest. Ovakova spoznaja, koje se sadržaj podudara s njezinim predmetom, zove se istinita. Drugim riječima istinit je onaj sud, kojega se sadržaj podudara s objektom o kojem se izriče. Tako je na pr. sud: ovaj stol je četverouglast istinit, ako je predmet o kojem je izrečen faktično stol, i to četverouglasti stol. Nije li predmet o kojem sam izrekao gornji sud, stol, ili nije li četverouglasti stol, onda taj sud nema vrijednosti za ovaj predmet, ili drugim riječima, ja nisam taj predmet

---

apologetische Element in den neutestamentlichen Auferstehungsberichten, ihre Entstehungszeit und Reihenfolge. Der Katholik 1914. IV. Folge Bd. XIV. str. 192 s.): »War es etwa ursprünglich Jesu Plan, sich in Jerusalem den Jüngern nicht zu zeigen, sondern erst in Galiläa, und hat er ihn etwa auf das Gebet der Jünger um frühere Erscheinung oder angesichts ihres schwachen Glaubens abgeändert? Ein solcher Plan wäre mit dem Gang der Offenbarung Jesu wohl vereinbar. Würden aber die Jünger erst durch ihr Gebet die Erscheinungen in Jerusalem erreicht haben, so möchte man glauben, es wäre solches im Evangelium nicht ganz ohne Erwähnung geblieben. Wollte man die Glaubensschwäche als Beweggrund für Jesus ansehen, so läuft man Gefahr, recht untheologisch vom göttlich allwissenden Herzenskenner Jesu zu denken. Und ist bei den Frauen, bei Magdalena nicht auch an Glaubensschwäche zu denken? (1. Mark. 16, 8. Luk. 24, 7. 22 f., Joch. 20, 13., 15.) Jesus hat allerdings die Glaubensschwäche der Apostel getadelt (Mark. 16, 14, Luk. 24, 39.) darauf lässt sich aber nicht folgern, dass sie als unerwartet eingetretenes Ereignis Jesus zur Änderung seines Planes veranlasst habe.«

spoznao. Spoznaja promatrana apsolutno, imade dakle samo onda vrijednost, ako je istinita, jer samo ona izriče što i kako neki predmet jest.

Ustanovivši da samo istinita spoznaja ima pravu vrijednost, nastaje prvo pitanje, možemo li mi ljudi steći istinitu spoznaju? Pripominjemo da ovdje govorimo o materijalnoj, a ne formalnoj istinitosti spoznaje. Ovo pitanje pretpostavlja neposrednim iskustvom utvrđeni fakat, da smo mi nesamo sposobni da nešto spoznamo, nego da i faktično spoznajemo. No prije nego li počnemo rješavati samo pitanje vrijednosti naše spoznaje, moramo bezuvjetno proučiti način, kako čovjek uopće dolazi do spoznaje. Ako je naša spoznajna organizacija takova, da se naša spoznaja sastoji od vlastitih misaonih tvorba, koje su nastale neovisno o samim spoznajnim predmetima, onda je suvišno svako daljnje ispitivanje, da li nam ovakova od subjektivnih elemenata sastavljena spoznaja, omogućuje istinitu spoznaju samih predmeta kako su oni u sebi. Dolazimo li pak do spoznaje u ovisnosti sa spoznajnim predmetima, t. j. ima li naša spoznaja objektivni karakter, onda možemo ispitivati i njezinu vrijednost obzirom na istinitost. Prema tome problem objektivnosti, ili ovisnosti naše spoznaje o predmetima prethodi problemu o vrijednosti ili istinitosti naše spoznaje. Moramo dakle prije nego počnemo ispitivati istinitost naše spoznaje, riješiti pitanje opstanka i vrijednosti svih onih elemenata, koji sačinjavaju razumnu spoznaju, izraženu u sudu o nekom predmetu. Premda je posve nešto drugo psihološka geneza našeg mišljenja od njegove vrijednosti, to ipak ne možemo riješiti pitanje istinitosti ili neistinitosti našeg mišljenja, ako ne znamo, kako uopće do mišljenja dolazimo. Promatrati gotove pojmove i sudove i ispitivati njihovu istinitost, a ne obazirati se prije toga, kako smo do tih misaonih tvorevina došli, značilo bi htjeti istraživati vrhunce gora bez penjanja do vrha. Potrebno je ispitati postanak sastavnih elemenata naših sudova također i zato, jer ispitujemo istinitost ljudske spoznaje, a ne istinitost spoznaje uopće. Ne pita se naime sada postoji li uopće istinita spoznaja, nego se pita može li čovjek postići istinitu spoznaju u izloženom smislu. Spomenuli smo prije, da se za istinitu spoznaju traži dvoje: 1. ovisnost spoznaje u postanku o predmetima spoznaje, i 2. podudaranje sadržaja suda sa spoznajnim predmetom. Drugim riječima istinita spoznaja ne smije se sastojati od čisto subjektivnih elemenata, niti smije sadržajno biti različita od spoznajnog predmeta. Potrebno je dakle ispitati, nalaze li se ovi elementi i u našoj spoznaji? Ako pronađemo, da naša spoznaja nastaje doista u ovisnosti o spoznajnim predmetima, tako da sadržaj ili predmet spoznaje nije čisto subjektivna tvorevina, onda smo time za našu spoznaju utvrdili prvi potrebni uvjet za istinitost spoznaje. Nakon toga treba da ispitamo, da li se naša spoznaja sadržajno podudara sa svojim predmetom. Drugim riječima, moramo naći kriterij za sigurnost i istinitost naše spoznaje.

Spomenuli smo odmah na početku, da se spoznaja sastoji u sudu, kojim se o nekom predmetu sudi da je ovakav ili onakav. Ako pobliže pogledamo ovakav sud, vidimo da se on sastoji od tri sastavna dijela. Prvi sastavni dio sačinjava subjekat suda, t. j. onaj predmet o kojem sudimo. Drugi dio je predikat, koji izriče ono, što sudimo. Treći je spojnica predikata sa subjektom, koja može biti jesna ili niječna, već prema tome da li predikat pridajemo ili niječemo o subjektu. Subjekat suda je ili individualna stvarnost na pr. Petar, ili je stvarnost bez individualnih oznaka, na pr. drvo, ili je čista apstraktnost, na pr. sloboda. Predikat iako može biti neka individualna stvarnost, ipak redovno ima karakter općenitosti, izričući bitna, supstancijalna ili akcidentalna određenja subjekta. Spojnica je ili jesna ili niječna, te pokazuje da li se predikat nalazi ostvaren u subjektu ili ne, drugim riječima, da li mu pripada ili ne pripada.

No prije nego pređemo na ispitivanje suda u pogledu njegove istinitosti, moramo istražiti objektivnost njegovih sastavnih elemenata. Tu se odmah nameće pitanje kako dolazi čovjek do subjekta i predikata svojih sudova? Ovo je pitanje nada sve važno, jer će nam njegovo rješenje omogućiti odgovor na pitanje o objektivnosti naših sudova odnosno spoznaje. Ovdje odmah vidimo, kako pitanje objektivnosti naše spoznaje ne možemo rješavati bez veze s njezinim postankom. Uzmimo na pr. sud: konj je životinja. Kako je čovjek došao do subjekta »konj« i predikata »životinja«? Postoji trostruka mogućnost: ili je subjekat i predikat lih misaoni produkt samoga čovjeka, ili je čovjeku naprosto dan, ili je djelomice produkt čovjeka, a djelomice nekog objekta. U prvom slučaju je objektivna vrijednost subjekta i predikata isključena, jer bi oni bili čista tvorba čovjeka bez ikakove veze sa nekim objektom. U drugom, a i u trećem slučaju bili bi subjekat i predikat objektivne vrijednosti. U drugom naime slučaju oni su posve neovisni o čovjeku, koji se prema njima odnosi čisto receptivno. Treći slučaj premda sadržaje neku ovisnost od čovjeka, ipak daje mogućnost za objektivnu vrijednost, jer su subjekat i predikat suda nastali u ovisnosti sa objektima. Kako se konkretno navedeni sud, a isto tako i drugi sudovi sastoje od pojmova, to ispitivati objektivnu vrijednost sastavnih dijelova sudova ne znači drugo, nego ispitivati objektivnu vrijednost pojmova. Imadu li naši pojmovi objektivnu vrijednost, onda će i naši sudovi biti objektivni.

Istražujući objektivnu vrijednost naših pojmova imamo ispitati drugu i treću mogućnost postanka naših pojmova. Kod toga moramo u pojmovima lučiti sam sadržaj pojma od egzistencije, koju taj sadržaj ima. Drugim riječima moramo ispitati, da li onakav sadržaj pojma kakav imade idealnu egzistenciju, ima i o čovjeku neovisnu egzistenciju, ili pak se sadržaj pojma s idealnom egzistencijom razlikuje u formi od svoga objekta ukoliko egzistira neovisno od ljudskog mišljenja. Na pr. pojam čovjeka ima svoj određeni sadržaj, koji nema nikakve individualne oznake. Ovaj sadržaj, bez ikakvih individualnih oznaka, ima idealnu egzistenciju u čovjeku

kao misaonom subjektu. Pita se da li ovaj sadržaj »čovjek« ima osim svoje idealne egzistencije, i drugu o čovjeku (misaonom subjektu) neovisnu egzistenciju? Ako ima, da li ju ima u koliko je bez individualnih oznaka, ili pak ju ima s individualnim oznakama, u koliko je ostvaren u pojedinom konkretnom čovjeku. Kad bi sadržaj pojma nepromijenjen u formi imao egzistenciju i neovisno o čovjeku, onda bismo ga dobivali izravno od samih objekata, bez ikakvog našeg posebnog djelovanja. No ispitujući postanak naših pojmova, vidimo, da mi ne primamo gotovih pojmova, nego da našim psihičkim djelovanjem iz primljene građe pravimo pojmove. Iz toga slijedi da druga mogućnost otpada, pak preostaje samo treća mogućnost, prema kojoj je pojam produkt i objekta i misaonog subjekta. Zadaća je noetičkog istraživanja, da ispita, što u pojmovima pripada objektima, a što misaonom subjektu. Tu treba napose dokazati, da misaoni subjekat ne unosi u pojam takovih elemenata radi kojih bi pojam bio bez vrijednosti za objekte. Drugim riječima ima se dokazati, da je sadržaj pojma čovjek primio od objekta tako, da on nije drugo, nego sam objekat promatram bez svojih individualnih oznaka, s idealnom egzistencijom u ljudskom umu. Ako je dakle sadržaj pojma primljen i determiran samim objektima, onda nam on izriče same objekte, te je i njegova vrijednost objektivna, a ne samo subjektivna.

Tek sada, kad je ustanovljena objektivnost sastavnih elemenata suda, možemo preći na ispitivanje istinitosti naših sudova odnosno spoznaje. Odmah se nameće pitanje, kakav ćemo stav zauzeti prema vrijednosti ljudske spoznaje obzirom na njezinu istinitost? U proučavanju ovoga pitanja možemo polaziti s dvostrukoga stanovišta. Možemo se naime pitati, je li čovjek uopće sposoban, da dođe do istinite sigurne i nužne spoznaje? I drugo, možemo uzeti u razmatranje samu gotovu spoznaju ukoliko nije ništa drugo, nego sud o nečemu. Prema tome sudu može čovjek zauzeti trovrsno stanovište; ili takav sud smatra naprosto objektivno istinitim pretpostavljajući, da je čovjek sposoban da spozna objektivnu istinu; ili se drži prema njemu skeptički, t. j. da sumnja u njegovu objektivnu istinitost, ali tako, da ujedno poriče čovjeku mogućnost (sposobnost) da dođe do istine; ili napokon, da polazi sa skepsom k ispitivanju vrijednosti naše spoznaje, ali da kod toga istražuje kriterije po kojima će čovjek raspoznati da li je faktično spoznao objektivnu istinu. U ovom trećem slučaju uzimamo kao sigurnu činjenicu, da je čovjek sposoban nešto spoznati, a da o samoj vrijednosti ove spoznaje još ništa ne zna. Ako uzmemo kao polaznu točku u našem istraživanju o objektivnoj vrijednosti istine, sposobnost čovjekovu da dođe do neke spoznaje, onda moramo promatrati spoznaju kao svrhu, koju hoće čovjek svojim djelovanjem postići. Sredstva moraju uvijek biti proporcionalna svrsi, koju želimo postići. Ako je neko sredstvo po svojoj naravi neprikladno i nesposobno, da se njime postigne svrha, onda se ono ne može niti nazvati sredstvom.

To isto vrijedi i za moć ili sposobnost za neko djelovanje. Prema tome i čovjek, ako nije sposoban, da nešto spozna, onda nema ni spoznajne moći. Ako pak čovjek ima sposobnost da nešto spozna, onda mora imati sposobnost da spozna istinu. Ovaj zaključak slijedi iz same naravi spoznaje. Spoznati nešto ne znači ništa drugo, nego znati što neka stvar jest. To znanje formulirano je u sudu o toj stvari, koji sud zovemo naprosto spoznaja. Ako ne znam što je neka stvar, onda je nisam niti spoznao, pa nemam o njoj niti spoznaje. Slično vrijedi i za krivu ili neistinitu spoznaju. Nešto krivo znati ili neistinito znati, ukoliko je to znanje krivo ili neistinito, znači nešto ne spoznati ili ne imati spoznaju nečega. Iz toga je jasno da se kriva ili neistinita spoznaja ukoliko je kriva ili neistinita, uopće ne može nazvati spoznajom. Slijedi to iz intendirajuće naravi spoznaje. Ona se naime uvijek odnosi na nešto, i to tako da se predmet slaže sa sudom. U tom slučaju smo mi faktično onaj predmet, ili ono nešto spoznali. Ako se pak naš sud ne slaže sa svojim predmetom, onda se on odnosi na nešto čega tamo uistinu nema. Drugim riječima, ono što uistinu jest, sam predmet, nismo spoznali, a ono što smo navodno spoznali, toga nema, i tako zapravo nismo ništa spoznali, t. j. nismo stekli nikakovu spoznaju. Dakle iz same naravi spoznaje apsolutno promatrane, te iz njezinog intendirajućeg karaktera, slijedi, da je spoznaja ili objektivno istinita ili je uopće nema.

Polazimo li dakle u ispitivanju istinitosti ljudske spoznaje sa stanovišta, da je čovjek razumno biće, i da kao takav ima za cilj svoga razumnoga djelovanja, spoznaju, onda moramo pretpostaviti, da je čovjek uistinu sposoban da spozna istinu. Nećemo li tu pretpostavku usvojiti, moramo čovjeku poreći i samu sposobnost da nešto spozna, ili drugim riječima, moramo poreći čovjeku da je razumno biće. Usvojimo li kao prvu i nedvojbenu činjenicu, da je čovjek sposoban, da spozna istinu, onda treba riješiti daljnje pitanje, koje glasi; na osnovu čega stiče čovjek sigurnost, da je doista spoznao istinu? Gdje je naime čovjeku jamstvo, da je doista onaj sud, što ga on izriče, istinit. Iako je čovjek sposoban da spozna istinu, ipak iz toga ne slijedi, da on uvijek tu istinu spoznaje. Da čovjek doista ne spoznaje uvijek istinu znademo iz vlastitoga iskustva, kad mnoge sudove zabacujemo kao neistinite. Treba dakle pronaći još i onaj kriterij po kojem čovjek prosuđuje, da je faktično spoznao istinu.

Spomenuli smo prije tri stanovišta, koja može čovjek zauzeti prema spoznaji. Da prosudimo, koje je od tih stanovišta ispravno, moramo se u svom ispitivanju i sami postaviti na dotično stanovište, te iz njega kao polazne točke prosuđivati njegovu održivost ili neodrživost. Razmotrimo dakle sva ona tri stanovišta svako napose, da vidimo, koje spoznajne probleme u sebi sadržavaju. Promotrimo najprije stanovište apsolutnog skeptika. On drži nesamo da nismo nikad sigurni, da smo spoznali istinu, nego da nju uopće ne možemo nikad niti spoznati. Mi moramo dakle uvijek

dvojiti o istinitosti našega suda. Apsolutni skeptik sumnja u samu sposobnost čovjeka da spozna istinu. Može li skeptik ustrajati na svom stanovištu obzirom na svaki sud, ili pak sam sud o njegovoj sumnji zahtjeva da napusti svoje stanovište apsolutne skepse? Promotrimo li malo pobliže stanovište apsolutnoga skeptika vidjet ćemo, da on ne može dosljedno za sve sudove ostati u sumnji, nego da mora neke priznati kao nedvojbene, ako uopće hoće da sumnja o istinitosti drugih sudova.

Prvi sud, koji mora apsolutni skeptik priznati kao nedvojbeni jest »ja sumnjam«. Taj se sud odnosi na samu činjenicu sumnje kao duševnog stanja. Apsolutni skeptik mora, ako hoće uopće da ostane skeptik, priznati da je siguran, da se nalazi u stanju sumnje. No tim priznanjem pada i njegova temeljna tvrdnja, da čovjek mora obzirom na istinitost svih sudova ostati u stanju dvojbe, jer ni za jedan ne može steći sigurnost istinitosti. Temeljna dakle pretpostavka apsolutnog skeptika, da je čovjek nesposoban da steče nesumnjivo sigurne sudove, pada samom njegovom tvrdnjom da se nalazi u stanju sumnje. Apsolutni je skeptik dakle prisiljen da prizna kao prvu istinu, da čovjek može steći neke nedvojbeno sigurne sudove.

Ovo priznanje uključuje i drugo, koje se također ubraja među očevidne istine, to je načelo protuslovlja. Ako je naime istina, da se skeptik nalazi u stanju sumnje, onda ne može biti istodobno istina, da se ne nalazi u stanju sumnje. Čim je on naime priznao jednu od dviju protuslovnih tvrdnja kao istinitu i sigurnu, eo ipso postaje druga neistinitom, a to zato, jer ne može jedno te isto istodobno s istoga stanovišta i biti i ne biti. Da je ovo načelo objektivno istinito jamči nam sam osnov na kojem se ono osniva. To nije ništa drugo, nego činjenica same sumnje. Mi naime apstrahiramo sada od svih onih duševnih procesa, kojima je skeptik došao do svoga stanja sumnje, te promatramo samo njihov rezultat, t. j. samu sumnju. Ta sumnja ili postoji ili ne postoji. Mogućnost nečega trećega također je isključena. Ne može naime skeptik svijesno biti skeptik, a ipak ne priznavati da se nalazi u stanju sumnje. A to zato, jer je svaki objekat uvijek istovetan sam sobom. Na tome ne može čovjek ništa promijeniti, jer se istinitost toga načela ne osniva na nekim psihološkim zakonima mišljenja, nego na samim predmetima ili objektima. I zato nije vrijednost načela protuslovlja, istovetnosti te isključenja trećega subjektivna, koja bi vrijedila samo za ljudski um, nego je objektivna, i vrijedi za svako misaono biće. Istinitost ovih načela ne da se dokazati, jer ih svako dokazivanje pretpostavlja kao istinite. Ako naime dokazivanje ima za svrhu da pokaže, da je neki sud istinit, onda je to postignuto samo u slučaju, ako je već prije kao sigurno i istinito priznato, da nešto dok je istinito, ne može istodobno i s istoga stanovišta biti neistinito; a to je načelo protuslovlja.

Prema tome vidimo, da i apsolutni skeptik mora priznati: 1. da je čovjek sposoban da nešto sigurno i nedvoumno spozna kao istinito, 2. da su načela istovetnosti, protuslovlja, i isključenja trećega, objektivno istinita. Čim je to apsolutni skeptik priznao, napustio je temeljno svoje stanovište, da mora o svemu sumnjati, i da je nemoguće doći do objektivno sigurne i istinite spoznaje.

Drugo je stanovište metodičkog skeptika, koji je uistinu dogmatik, pretpostavljajući: 1. sposobnost čovjeka, da dođe do sigurne i istinite spoznaje, 2. objektivnu vrijednost prije spomenutih prvih načela. Metodički skeptik ispituje i istražuje gdje je osnov sigurnosti, da je spoznao istinu, odnosno, što je kriterij istinite i sigurne spoznaje. On promatra spoznaju kao gotov fakat bez obzira na psihološki proces spoznavanja. On mora dakle da u samim sastavnim dijelovima spoznaje pronađe osnov njene istinitosti, za koju postaje siguran. Uzmimo na pr. sud: što jest, jest, što nije, nije. Otkuda znamo da je istinit, i kako smo sigurni, da je istinit? te je isključena sumnja, da bi protivno od toga uopće moglo biti istina. Rečeno je da se istinitost suda, odnosno spoznaje, sastoji u tome, da se sadržaj suda podudara sa svojim predmetom. Tako će i ovaj sud; što jest, jest, što nije, nije, biti objektivno istinit, ako se on podudara s predmetom na koji se odnosi. Ali kako doznati, da se sadržaj suda podudara sa svojim predmetom? Da je sadržaj suda objektivan, t. j. da on nije ništa drugo, nego sam predmet pojmovno shvaćen, dokazali smo onda, kad smo dokazali objektivnu vrijednost pojmova. Sud je dakle objektivan po tome, što su njegovi dijelovi objektivni. A da je taj sud i istinit jamči nam razumska očevidnost kojom neposredno vidimo pripadnost predikata subjektu. Jasna spoznatljivost subjekta i predikata, koja omogućuje razum, da vidi njihovu međusobnu pripadnost ili nepripadnost, jest onaj osnov na kojem bazira naša sigurnost, da smo spoznali istinu. U konkretnom slučaju nama je tako jasno što znači subjekat »što jest« i »što nije«, te predikat »jest« i »nije«, da nam je očevidno, da prvi predikat pripada prvom subjektu, a drugi drugome, i to nam je tako jasno, da mi vidimo njihovu nužnu pripadnost, i time stičemo sigurnost, da je isključena mogućnost, da protivno bude istina. U daljnje se ispitivanje ovoga kriterija istinite i sigurne spoznaje nećemo ovdje upuštati, jer to prelazi svrhu ove radnje.

Treće stanovište, koje smatra svaki sud objektivno istinitim ne pitajući za kriterij istinite i sigurne spoznaje, ne može se održati, jer sama sposobnost da čovjek spozna objektivnu istinu, nije dovoljno jamstvo, da on u konkretnom slučaju uistinu ima istinitu spoznaju. Vrhu toga protivi se ovo stanovište svagdanjem iskustvu, da u mnogm stvarima postoje u čovjeku krivi sudovi.

Iz dosada rečenoga razabiremo da pitanje vrijednosti ljudske spoznaje obuhvata dva problema: prvi je formuliran pitanjem, da li

je naša spoznaja objektivna ili subjektivna; drugi je problem istinitosti, sigurnosti i nužnosti naše spoznaje. Prvi problem upućuje nas na ispitivanje predmeta naše spoznaje te njegove veze sa našim duševnim funkcijama. Najvažnije pitanje u tom istraživanju jest, što je sadržaj naših pojmova, i kako je on u nama nastao. O riješenju toga pitanja ovisi i naše određenje za objektivnost ili subjektivnost naše spoznaje. Ako našim pojmovima neposredno shvaćamo same predmete, onda je naša spoznaja objektivna. Ako su pojmovi samo subjektivne tvorbe, onda je naša spoznaja subjektivna. Drugo pitanje traži da odgovorimo na čemu se osniva sigurnost, da smo spoznali istinu i po kojemu kriteriju ćemo suditi istinitost naše spoznaje.

Osim problema o vrijednosti naše spoznaje, postoje problemi, o predmetu naše spoznaje, t. j. koji su predmeti pristupačni našoj spoznaji? U svakom predmetu možemo razlikovati dvoje: 1. što neki predmet jest, i 2. kako on egzistira. Možemo se dakle pitati, da li su predmeti obzirom na ono što jesu, pristupačni našoj spoznaji, ili pak naša spoznajna organizacija priječi predmete da nam se očituju, što oni jesu? Promatramo li predmete ukoliko egzistiraju, možemo se pitati, je li njihova egzistencija ovisna o našem misaonom djelovanju ili je neovisna. Ako je egzistencija predmeta idealna ili misaona, onda je ona imanentna, kao što je i samo mišljenje imanentno. Egzistiraju li predmeti neovisno o našem mišljenju, onda je njihova egzistencija realna. Postoje li realni izvansvijesni predmeti, nastaje pitanje kako dolazimo do spoznaje izvansvijesne realne egzistincije?

Pitanje je; da li je predmet obzirom na ono što je u sebi, objekat naše spoznaje? Da na ovo pitanje uzmognemo odgovoriti, moramo gledati na način kojim dolazimo do spoznaje. Tako ćemo naime vidjeti, da li smo sastavne elemente naše spoznaje primili, ili smo ih mi načinili. Ako je naša spoznajna moć obzirom na ono što predmet jest, samo receptivna, onda postoji mogućnost da spoznamo predmet kakav jest. Ako pak naša spoznajna moć unosi u predmet spoznaje svoje subjektivne elemente i na taj način priječi, da nam se predmet očituje sam po sebi, onda ne možemo spoznati, što je predmet sam u sebi, nego ga spoznajemo, kako i ukoliko nam se pojavljuje. Promatramo li dakle način, kojim dolazimo do spoznaje vidimo, da ona počinje osjetilnim zamjećivanjem.

Predmeti fizički podražuju naša osjetila i mi ih zamjećujemo. Ovi predmeti očito su nešto izvan nas, jer inače ne bi mogli na nas fizički djelovati. Na tim izvanjskim predmetima zamjećujemo vlastitost, da zauzimlju prostor. Pita se, da li mi zamjećujemo izvanjske predmete prostorno zato, jer su oni po sebi prostorni, ili se nama samo pojavljuju kao prostorni, radi prirođene sposobnosti naših osjetila, da predmete prostorno zamjećuju. Je li pojam prostora aprioran t. j. neovisan o iskustvu, ili aposterioran t. j. stečen iskustvom. Osim prostornosti zamjećujemo i vremenski slijed predmeta. Jedni bivaju prije, drugi poslije.

Da li je taj vremenski slijed odnosno pojam vremena aprioran, ili je aposterioran? Rješavanje ovih teških i nada sve suptilnih problema mora ići za tim, da istraži, da li prostorno-vremensko zamjećivanje zahtjeva, da priznamo apriorni ili aposteriorni postanak pojmova prostora i vremena. Zastupnici aposteriornog postanka pojmova prostora i vremena dokazat će svoju tezu, ako dokažu, da naša osjetila nisu stvaraoci predmeta, nego čista receptivna moć, i da mi ništa ne znamo o tome, da bismo svojim djelovanjem u aposteriornu osjetilnu gradu unosili apriorne ili neiskustvene elemente i prema njima oblikovati ono, što smo osjetilnim iskustvom doznali. Treba nadalje pokazati, da pojmovi prostora i vremena ne sadržavaju ništa, što bi priječilo, da budu aposteriornog podrijetla, i prema tome ne traže da ustvrdimo, da su posve apriorni i urođeni. Zastupnici apriornosti prostora i vremena, treba da dokažu, da mi uopće ne bi mogli zamjećivati prostorne predmete i vremenski slijed, kad nam ne bi pojmovi prostora i vremena kao takovi, otprije bili poznati, i za tim, da pojmovi prostora i vremena sadržajno isključuju svaki aposteriorni elemenat, da su dakle čisto apriorni.

Osim prostorno vremenskih određenja, opažamo na predmetima i kvalitativna određenja. Ta određenja zamjećujemo našim izvanjskim osjetilima, i zato nešto od njih mora da bude izvan nas, što svojim djelovanjem stvara u nama određene osjete boje, zvuka, topline i t. d. Pita se, što su te kvalitete u sebi, i da li ih mi spoznajemo prema onome što jesu, ili ih upoznajemo modificirane po našim osjetilima? Kod rješavanja ovoga pitanja nailazimo na dvije poteškoće. Jedna izvire iz naravi samih osjetilnih moći, a druga iz naravi samih osjetilnih kvaliteta.

Nama naime nije posve poznato djelovanje naših osjetila i postanak pojedinih osjeta. Uzmimo na pr. kako nastaje u nama osjet zvuka i to zvuka određene visine i boje? Kako se mehaničko titranje, koje u sebi uključuje neki redoslijed (jedan naime titraj slijedi iza drugoga) pretvara u osjetilu u cjeloviti i jedinstveni osjet zvuka određene visine i boje? Ova poteškoća, koja izvire iz naravi samih osjetila, onemogućuje nam da u osjetima točno razlučimo subjektivne elemente od objektivnih. Što se tiče poteškoće, koja dolazi od samih osjetilnih kvaliteta, sastoji se ona u tome, što nam nije posve poznata narav svih osjetilnih kvaliteta. Premda nam je fizika i kemija mnogo toga otkrila o sekundarnim kvalitetama, ipak smo u nekim stvarima još daleko od konačnog rješenja. Sve to otešćava konačno rješenje pitanja vrijednosti naše spoznaje o sekundarnim kvalitetama. Ali postoji još jedna poteškoća. Spomenuli smo da spoznaja počinje osjetilnim zamjećivanjem, koje nastaje djelovanjem nekih vanjskih predmeta. Naši osjeti, zamjedbe, predodžbe misli i t. d. imale bi da budu učinci nekih uzroka. Pitanje je dakle, da li postoji neko uzročno djelovanje ili drugim riječima,

da li postoje bića, koja su uzroci i bića, koja su njihovi učinci. Ili pak mi sami unosimo uzročni snošaj među spoznajne predmete? U ovom posljednjem slučaju bilo bi načelo uzročnosti samo subjektivne vrijednosti, te bi i spoznaja stečena pomoću toga načela također bila samo subjektivne vrijednosti. Potrebno je dakle ispitati, koja je vrijednost načela uzročnosti.

Opažamo li jedino redoslijed spoznajnih predmeta u koji unosimo sami kauzalnu vezu, ili je kauzalni snošaj osnovan u samim spoznajnim predmetima? U rješavanju ovoga teškoga problema moramo ići za tim, da ili pronađemo bazu za objektivnu vrijednost načela uzročnosti, ili dokaz da je princip kauzalnosti lih subjektivne vrijednosti. Promatrajmo dakle predmete za koje smo spoznali da su u uzročnom snošaju. Ako nađemo u njima oznake, koje nas primoravaju, da jedan od njih smatramo uzrokom, a drugi učinkom t. j. da se uzrok i njegov učinak po svojim vlastitostima međusobno razlikuju, onda je i načelo uzročnosti objektivne vrijednosti, jer se osniva na samim objektima. Zastupnici objektivne vrijednosti načela uzročnosti, moraju dakle u samim predmetima naći razlog ovoga razlikovanja, i stavljanja u snošaj uzročne ovisnosti.

Naprotiv zastupnici subjektivne vrijednosti načela uzročnosti moraju dokazati na osnovu samih spoznajnih predmeta, da je nemoguće u njima naći osnov za kauzalnu vezu, pak prema tome može načelo uzročnosti imati samo subjektivni izvor.

O vrijednosti načela uzročnosti ovisi i vrijednost onih spoznaja, koje smo stekli na osnovu toga načela. Narav i bit pojedinih bića možemo upoznati samo onda, ako je načelo, uzročnosti objektivno-realne vrijednosti. Priznajemo li načelu ozročnosti samo subjektivnu vrijednost i onda je nemoguća svaka spoznaja bića, kako su ona sama po sebi i u sebi. Stvar je kritičkog istraživanja, da se usvoji ono stanovište, koje je najbolje dokazano.

Spomenuli smo prije, da predmeti mogu imati idealnu ili realnu egzistenciju. Spoznaja idealne egzistencije ukoliko je imanentna i ovisna o našem mišljenju, očito je neposredna. Problem spoznaje realne egzistencije uopće postoji samo za one, koji dopuštaju mogućnost spoznaje realnih predmeta. Oni se razilaze u tome kako spoznajemo realnu izvansvijesnu egzistenciju spoznajnih predmeta. Budući da pod realnom egzistencijom mislimo onu, koju imadu predmeti neovisno o misaonom subjektu, to se nameće pitanje kako misaoni subjekat spoznaje vlastitu realnu egzistenciju? Očito jest, da on postaje svijestan svoje egzistencije na osnovu svoga misaonog djelovanja. Misaoni subjekat jasno vidi, da je njegovo mišljenje produkt njegovog misaonog djelovanja, i prema tome mora on ukoliko djeluje egzistirati. Sud, kojim izriče misaoni subjekat svoju egzistencu bazira na principu kauzalnosti. Pita se nadalje, kako misaoni subjekat spoznaje svoju egzistenciju različitu od egzistencije svoga mišljenja? Da li je sud

o toj egzistenciji također izveden na osnovu načela uzročnosti iz usvijesne egzistencije mišljenja, ili je njena realnost, t. j. izvanmisaonost spoznata neposredno. Čitav je problem u tome: može li se iz usvijesne egzistencije, koja nam je neposredno poznata, pomoću principa kauzalnosti zaključiti na realnu izvansvijesnu egzistenciju? Drugim riječima, da li je pomoću principa kauzalnosti moguć prelaz iz idealnog reda u realni? Mišljenja su u toj stvari podijeljena. Oni, koji misle da nam je realna egzistencija neposredno poznata, tvrde da je nemoguće pa bilo i pomoću principa kauzalnosti iz usvijesne egzistencije, doći do sigurne spoznaje izvansvijesne egzistencije, jer ta spoznaja pretpostavlja objektivno-realnu vrijednost principa kauzalnosti, koja se osniva na realnosti predmeta, a ta je baš u pitanju. Mora dakle da realnu izvansvijesnu egzistenciju spoznajemo neposredno.

Pristaše protivnog stanovišta priznaju, da je objektivna vrijednost principa kauzalnosti ovisna o iskustvu, ali drže, da to iskustvo nije znanje o egzistenciji izvansvijesnih realnih predmeta, već znanje o usvijesnim doživljajima. Ti usvijesni doživljaji također su objekat našega iskustva. Mi opažamo među njima takove, koji su nastali samo našim misaonim i voljnim djelovanjem. Među njima i našim misaonim djelovanjem postoji uzročna veza. Tako smo promatranjem usvijesnih objekata dobili pojam uzroka i uzročnoga djelovanja. Zato je i vrijednost principa uzročnosti objektivna, a ne subjektivna. Pojam dakle uzroka i princip kauzalnosti nije osnovan na našoj psihičkoj organizaciji, već na samo unutarnjoj razlici objekata naše spoznaje. On se osniva na samom pojmu bića kao takovog i zato je njegova vrijednost apsolutna, a ne samo relativna.

Osim prije spomenutih svijesnih sadržaja opažamo u svojoj svijesti i takove misaone sadržaje, koji s obzirom na ono što jesu, nisu od nas proizvedeni, nego su primljeni. Njihov uzrok prema tome nije nešto unutar naše svijesti; mora dakle biti izvan nje t. j. on egzistira neovisno o nama, realno. Na osnovu dakle ovih misaonih sadržaja, možemo pomoću principa kauzalnosti sa sigurnošću zaključiti, na realnu izvansvijesnu egzistenciju spoznajnih objekata.

Realni predmeti o kojima govorimo imadu dvije oznake: neovisnost egzistencije od spoznajnog subjekta i izvansvijesnost, ili stvarnu različnost od misaonog subjekta, ili barem od njegovih usvijesnih sadržaja. Nastaje pitanje, kako saznajemo da ima predmeta, koji postoje neovisno o našem misaonom djelovanju? Kako spoznajemo izvansvijesnost ili različnost realnih predmeta od misaonog subjekta ili njegovih usvijesnih sadržaja. Očito je da misaoni subjekat opaža razliku između svijesnog sadržaja »ja« i ostalih svijesnih sadržaja. Pod »ja« misli vlasnika i nosioca ostalih svijesnih sadržaja, koji je neovisan o pojedinim konkretnim usvijesnim sadržajima. Trajanje njegove egzistencije ne može biti

ovisno od njegovog misaonog djelovanja, jer samo djelovanje pretpostavlja egzistenciju agensa. Prema tome i misaoni subjekat kao agens postoji neovisno od svog misaonog djelovanja t. j. njegova je egzistencija realna. Na osnovu razlike između svijesnog sadržaja »ja« i ostalih svijesnih sadržaja, dolazimo do realne egzistencije samog misaonog subjekta. Ako misaoni subjekat egzistira neovisno o svom misaonom djelovanju, i ako je on nešto trajna dok su naprotiv njegovi usvijesni sadržaji promjenljivi i ovisni o njegovom misaonom djelovanju, tad je misaoni subjekta nešto realno različito od svojih usvijesnih sadržaja. Kad je jednom misaoni subjekat spoznao realnost svoje egzistencije i vlastitu različnost od svojih svijesnih sadržaja, onda nalazi u toj spoznati temelj spoznaji realnosti ostalih spoznajnih predmeta. Razlikovanje svijesnih sadržaja na »primljene« i »neprimljene« (t. j. one, koje misaoni subjekat sam svojim misaonim djelovanjem proizvodi) pretpostavlja razlikovanje misaonog subjekta, od onoga, što je primljeno izvana. Pojam »primljen« izriče neku relaciju. On nam je jasan onda, kad razlikujemo onoga, koji prima od onoga što se prima. Kad dakle misaoni subjekat spoznaje neke svijesne sadržaje kao »primljene« onda je time izražena i njihova neovisnost o spoznajnom subjektu. No upravo ovi »primljeni« usvijesni sadržaji, kojima se služi prije spomenuto drugo stanovište, kao da uključuju u sebi poteškoću, koja govori protiv njegove ispravnosti. Malo prije smo istaknuli, da misaoni subjekat ne može uopće spoznati neke usvijesne sadržaje kao »primljene«, a da u toj samoj spoznaji neposredno nije sadržano i to, da je taj misaoni sadržaj neovisan o našem djelovanju. Nadalje da možemo nazvati neki usvijesni sadržaj »primljenim« moramo znati, da on nije nastao tek našim misaonim djelovanjem, a to znači da smo samim tim ujedno spoznali neposredno i to da je on egzistirao i prije neovisno o našem misaonom djelovanju.

Realnost spoznajnih predmeta poznata nam je dakle bez zaključivanja pomoću principa kauzalnosti.

No uzmimo da je ispravno stanovište onih, koji samo na osnovu principa kauzalnosti zaključuju realnost izvansvijesnih predmeta. Pitamo, kako će oni doći do sigurnosti da tim sadržajima pripada i realna egzistencija? Jedino tako, da kažu; jer su ti sadržaji primljeni, to uzrok njihove egzistencije nije misaoni subjekat, nego nešto izvan njega. Tu sad nastaje nova poteškoća. Mi smo doduše došli do spoznaje principa kauzalnosti na osnovu spoznajnih objekata i njegova je vrijednost objektivna, a ne subjektivna, ali su ti objekti idealni, pa i sam misaoni subjekat u koliko je spoznat (t. j. kad o njemu mislimo) imade idealnu egzistenciju. Sve naše neposredno znanje odnosi se dakle na predmete sa idealnom egzistencijom. Kako ćemo dakle iz ove idealne egzistencije doći do izvansvijesne realne egzistencije? Usvijesni sadržaji ukoliko su učinak samo misaonog djelovanja razumnog subjekta, posve su idealni. Kakova je egzistencija uzroka t. j.

misaonog subjekta? Hoće li misaoni subjekat spoznati svoje misaono djelovanje kao usvijesno djelovanje, i hoće li idealnu egzistenciju svojih svijesnih sadržaja spoznati, kao idealnu, treba da u toj spoznaji bude uključena i spoznaja njegove vlastite egzistencije kao izvansvijesne i realne. Misaoni naime subjekat ne može smatrati svoje misaone sadržaje kao usvijesne, ako se sam ne spoznaje kao nešto izvansvijesna. On ne može svojim misaonim sadržajima pridavati idealnu egzistenciju, a da ujedno ne spoznaje da je njegova egzistencija neidealna t. j. realna. To znači da misaoni subjekat realnost svoje egzistencije spoznaje neposredno bez zaključivanja. Prema tome princip kauzalnosti i pojam uzroka ne bi bili samo objektivne vrijednosti nego i relatne. T. j. ne bi se osnivali samo na samom pojmu bića kao takvog, već na pojmu realnog bića. Tek sada, kad je misaoni subjekat ustanovio objektivno-realnu vrijednost principa kauzalnosti, može on sa sigurnošću stjecati znanje o transcendentnim predmetima. Neposredno spoznata realnost samoga misaonog subjekta bila bi baza za sigurnost spoznaje drugih realnih predmeta. Sama dakle objektivnost principa kauzalnosti, bez nekog realnog oslona ne čini nam se dovoljna da bi mogli pomoću njega iz same idealne ogzistencije steći sigurnu spoznaju o realnosti misaonog subjekta i ostalih spoznajnih predmeta.

Dakako da time što smo ovdje rekli, nijesmo htjeli dati svoga konačnog mišljenja o toj stvari, već smo samo htjeli upozoriti na neke brobleme, koje sadržaje u sebi pitanje, o načinu spoznaje realnih objekata.

Iz dosada rečenoga se razabire, da se problemi spoznaje mogu razdijeliti u dvije velike grupe. Jedna, koja istražuje vrijednost ljudske spoznaje uopće, i druga, koja ispituje predmete ljudske spoznaje. Kao treća grupa moglo bi se uzeti problem organa naše spoznaje. O odgovoru na pitanje, da li se čovjek u sticanju svoje spoznaje služi samo osjetilnim moćima, ili se služi samo razumskom moći, ili osjetilima i razumom, ovisi i rješavanje svega spoznajnog problema.

Njegovo konačno riješenje može biti samo u vezi sa postankom spoznaje. Ispitujući naime postanak spoznaje, valja najprije riješiti pitanje, koji su organi za stjecanje spoznaje i koji su predmeti dokučljivi našoj spoznaji. Kad smo tako stekli bazu za daljnje istraživanje možemo konačno rješavati i pitanje, koju vrijednost ima naša spoznaja.





Prikazi, izvještaji, bilješke.

Uspomeni
† Dr. fra. Julijana Jelenića.

Dr. A. Živković.

Redovni profesor crkvene povijesti na našem bogoslovskom fakultetu Dr. fra. Julijan Jelenić umro je naglo dne 5. kolovoza 1931. Iako je pobolijevao posljednjih godina, smrt nas je njegova bolno iznenadila. U razgranjenom intenzivnom radu na polju crkvene, naročito domaće historije, prekinut je prerano i prebrzo jedan plemeniti, skromni, a plodonosni život.

Rodio se fra Julijan Jelenić 29. VIII. 1877. u selu Rječanima, blizu Tolise u Rosni. Bogosloviju je svršio u Budimpešti (od 1901. do 1905.). Ondje je i promoviran za doktora bogoslovlja (1908.). Od 1905.—1909. je profesor na franjevačkoj bogosloviji u Livnu, od 1909.do1919. u Sarajevu. Godine 1919. postaje redovnim profesorom zagrebačkog sveučilišta. Bio je dekanom fakulteta u god. 1921/22. i 1927/28.

U Hrvatskoj Bogoslovskoj Akademiji obnašao je čast podpredsjednika. Jugoslavenska Akademija u Zagrebu imenovala ga je, kratko pred smrt, svojim dopisnim članom.

Prema vlastitim navodima u I. svesku njegove »Biobibliografije franjevaca Bosne Srebreničke« literarno-naučni rad mu je do god. 1925. slijedeći:

1. Kraljevsko Visoko i samostan sv. Nikole. Sarajevo 1906, 8⁰, str. 150.
2. Dalmacijom i Jadranskim morem. Sarajevo 1906, 16⁰, str. 51.
3. De pataraenis Bosnae. Sarajevo 1908. 8⁰, str. 121.
4. Kultura i bosanski franjevci. Sarajevo 1912. i 1915. I. sv. (8⁰, 256 str), II. (8⁰, 603 str.).
5. Izvori za kulturnu povijest bosanskih franjevaca. Sarajevo 1913., 4⁰, str. VI + 185.
6. Ljetopis fra Nikole Lašvanina. Sarajevo 1916, 4⁰ str. 138.
7. Necrologium Bosnae Argentinae. Sarajevo 1917, 4⁰, str. 23.
8. Ljetopis franjevačkog samostana u Kreševu. Sarajevo 1918., 4⁰, str. 95.
9. Spomenici kulturnog rada bosanskih franjevaca. Zagreb 1918. (»Starine« sv. 36).
10. Dva ljetopisa Bosne Srebrene. Sarajevo 1919., 4⁰, str. 15.
11. Autentični prevodilac Fabijanićevih Firmani inediti. Zagreb 1921.

12. Povijest Hristove Crkve. Zagreb I. sv. (1921), 8°, XLVIII + 194 str.; II. sv. (1924), 8°, str. 181.
13. Ljetopis franjevačkog samostana u Kr. Sutjesci. Sarajevo 1923. i 1924.
14. Bio-bibliografija franjevaca Bosne Srebreničke I. sv. Zagreb 1925. 8°, str. 144.

Poslije god. 1925. štampao je (prema navodu na str. 55. knjige »Pravopisna rasprava...«).

15. Spomenici kulturnog rada franjevaca Bosne Srebreničke. Mostar 1927. 8°, str. VIII + 374.
16. Povijest Hristove Crkve III. sv. Zagreb 1928, 8°, str. 255.
17. Povijest Hristove Crkve I. sv., II. izdanje, Zagreb 1931.
18. Pisma Stjepana Verkovića Josipu Božiću. Zagreb 1925. (Posebni otisak iz »Narodne starine«) str. 42.
19. Problem dolaska franjevaca u Bosnu. Knjižnica »Nove Revije« br. 7. Split 1927. str. 27.
20. Pravopisna rasprava između Dr Tome Košćaka i Dra fra Grge Čevapovića. Zagreb 1930.
21. Ljetopis franjevačkog samostana u Kr. Sutjesci. Sarajevo 1925., 1926., 1927. (iz »Glasnika zemaljskog muzeja«).
22. Latinske škole Bosne Srebreničke u »Godišnjaku sveučilišta u Zagrebu«, Zagreb 1930.
23. Bio-bibliografija fra Stjepe Marijanovića, Zagreb 1929 (u Šišićevom zborniku); fra Jerke Vladića, Sarajevo 1929 (u »Franjev. Vijesniku«).
24. Niz priloga u »Franjevačkom Vijesniku« 1927., 1928., 1929. i 1930.

U iza rata obnovljenoj »Bogoslovskoj Smotri« objelodanio je pok. Dr. Jelenić dvije radnje:

god. XI. (1923): Crkveno ustrojstvo IV.—VII. vijeka. str. 283., 388.
god. XIV. (1926): Sveti Kiril i Metod, slavenski apostoli str. 271. Uz to je pisao i neke manje bilješke i recenzije u pojedinim brojevima.

Među predavačima u Jeronimskoj dvorani (predavanja je priredila Hrvat. Bogoslovska Akademija) nalazimo i Dra Jelenića s predavanjima:

10. III. 1926.: Sv. Franjo Asiški i njegov duh.
9. II. 1927.: Humanizam i Crkva.
7. III. 1928.: Postanak papinske države.
28. XI. 1929.: Prva križarska vojna.

*

Dne 7. VIII. t. g. nakon zadušnica u franjevačkoj crkvi na Kaptolu, oprostiše se od velezaslužnog pokojnika: Dr Gavro Manojlović u ime Jugoslavenske Akademije, Dr Fran Barac u ime bogoslovskog fakulteta i Hrv. Bogoslovske Akademije i Stjepan Kukolja u ime akademske omladine.

Tijelo pokojnikovo prevezeno je zatim u Visoko u Bosni, da tamo bude pokopano.

*

Neutrudivi glasnik slave i kulture Bosne Srebreničke, vjerni i zanosni u ljubavi poklonik njezin, počivat će u zemlji, koju je

toliko u srcu nosio. U naučnom otkrivanju i iznošenju njezinih plemenitih historičkih crta i časnog djelovanja njezinih Serafskih sinova, sustao je izmoren i smalaksao. Vjeran Crkvi i svome Redu, živio je za nauku. Na sve je strane obraćao svoj pogled, jer je u crkvenoj povijesti našoj još toliko toga neobrađenoga. — Kraj ozbiljnoga i neumornoga naučnog rada nije izgubio tipične dobrote i mehkoće duše posavskog Bošnjaka. Korektan i uzoran kolega, čovjek plemenit i po srcu blag — bio je pokojni Julijan Jelenić kao profesor ponos fakulteta. — Njegov primjer kao ideal neka svijetli generacijama, koje dolaze...

Have anima pia!

K pitanju „seksualnog odgoja".

Dr. **Andrija Živković.**

U ovoj je stvari donijela kongregacija S. Officii dne 18. ožujka 1931. jedno pozitivno rješenje.[1] Radi njegove važnosti čini se, da je potrebno svratiti na nj napose pozornost našega svećenstva. Potrebno je to koliko radi načelnog, toliko radi praktičnog stava svih pozvanih pedagoga u naše vrijeme. Pod uplivom modernog shvaćanja naših dana, duha neuravnoteženosti i nesređenosti, neznanja, nadimanja i nediscipline zauzimaju često i stručni odgojitelji krivo stanovište u pitanju toliko važnom po psihološki i fiziološki razvoj omladine.

Na pitanje dakle:[2] da li se može odobriti metod t. zv. seksualnog odgoja ili seksualne inicijacije, uslijedio je negativan odgovor. Spomenuto je tom zgodom u obrazloženju ovoga negativnog odgovora, da se na nikakav način ne može odobriti ono, što su u obranu novoga odgojnog metoda pisali i objelodanili naročito u posljednje vrijeme, čak i neki katolički autori.[3] Imena se ne navadaju. Obzirom pak na preporuku knjige profesora Luigi Scremina, o kojoj sam izvijestio i koju sam preporučio u br. 3./1931. »Bogoslovske Smotre«[4] kao knjigu katoličkog autora, koji propagira direktni odgoj u pitanjima ćudoređa, smatram u toj stvari potrebnim pripomenuti još i ovo.

---

[1] AAS XXIII. (1931), Nro 4. str. 118.

[2] »An probari queat methodus, quam vocant »educationis sexualis« vel etiam »initiationis sexualis«? — R.: negative.

[3] »Proinde nullo modo probari possunt quae ad novae methodi propugnationem postremis hisce praesertim temporibus, etiam a nonnullis catholicis auctoribus, scripta sunt et in lucem edita«. AAS n. n. mj. str. 119.

[4] »Bogoslovska Smotra« br. 3. 1931., str. 349., Scremin dott. Luigi: »L'educazione della castità«.

1. — Što se ima razumijevati pod izrazom »seksualni odgoj« ili »seksualna inicijacija« označio je sâm sv. otac Pijo XI. u svojoj enciklici[5] »Divini illius magistri« od 31. XII. 1929. Dekret kongregacije S. Officii zabacuje baš taj i takav metod, koji je opisan u citiranoj enciklici, jer ga izrično spominje. Sastoji pak u ovomu:

a) isključuje svaki vrhunaravni utjecaj milosti, a oslanja se jedino na naravna sredstva;

b) ne pravi razlike među muškim i ženskim, već podučava zajednički i javno;

c) namjerice izlaže omladinu opasnim prilikama, da se tobože priuči, pa tako ojača i otvrdne protiv zla.

To je postupak i propaganda naturalističkog naziranja na svijet i život. Daleko je ono od shvaćanja sv. Pavla, koji se tuži[6] na jedan drugi zakon u tijelu, što se ne povodi za razumom, nego mu se protivi. U naše se doba ta naturalističko-pozitivistička struja silno razmahala pod uplivom modernih filozofskih težnja. Kako je sav duhovni život i životni smisao pošao strminom, tako se naročito na ćudorednom polju uhvatila ljudi jedna individualistička neovisnost i sloboda, koja ne će da priznaje zakona ljudske prirode. Ne priznaje ih, jer ne poznaje naravi. Pogrešno misli, da je spoznaja i saznanje samo dostatno, da čovjeka obrani od zastranjenja, kamo ga vuku sjetila. Zaboravlja, da dnevno padaju mnogi, nipošto radi neznanja i neupućenosti, nego u prvom redu radi svoje slabe volje. I radi pogrešnoga polaznog stava, pogrešan im je put, kojim stupaju i sredstva, koja upotrebljavaju. Ne dovodeći čovjeka u vezu s Bogom i ne obazirući se na njegov konačni cilj, ne mare za molitvu, post i sakramente. Ne znaju i ne mare da saznadu, što je milost u čovječjem životu.

Njihov nepedagoški postupak još pogoršava pogrešno mišljenje. Seksualna se inicijacija — misle — može obavljati zajednički među muškima i ženskima. Javno, bez obzira na dobu, spol, zrelost ili nezrelost. Što ranije, to bolje. Dosta je međutim i malo poznavati psihu omladine, da se odmah vidi, kako je ovakav metod promašen. U doba prvog razvoja momačkog ili djevojačkog individualni su unutarnji porivi i poticaji toliko različni i kod na oko jednake djece, da će u nepravo vrijeme, pred svima, ili nezgodno rečena riječ učiniti više zla, nego što će po mišljenju seksualnog prosvjetitelja donijeti dobra. Nije potrebno ni isticati posebno, koliko je nepedagoški navoditi omladinu u priliku, gdje bi imala da pokaže svoju snagu i ćudorednu otpornost. Prije bi se to moglo i moralo nazvati izravnim zavađanjem, nego pedagoškim prosvjećivanjem.

Takova je dakle kolektivna seksualna poduka zabačena i odsuđena.

---

[5] AAS XXII. (1930), Nro 2, str. 71.

[6] Rim 7, 23.

2. — Pozivajući se na encikliku »Divini illius magistri«, u kojoj je Pijo XI. izložio katoličku nauku o kršćanskom odgoju djece, kongregacija odmah nabraja one elemente, prema kojima valja udesiti odgoj u ćudorednom pogledu. Valja postupati ovako:

a) brinuti se za potpunu, solidnu i trajnu vjersku izobrazbu omladine;

b) pobuđivati u njoj ljubav, želju i počitanje prema kreposti sv. čistoće;

c) navoditi je na molitvu, k sakramentima i pobožnosti prema Bl. Djevici Mariji;

d) čuvati je od opasnih knjiga, kina i razgovora.

Ako pak treba mladića upozoriti, veli papa Pijo XI., učinit će to odgojitelj-roditelj sa svom ozbiljnošću i opreznošću.[7]

3. — Nastaje pitanje: je li dakle svaka seksualna inicijacija odsuđena? Odgovaram: nije! Odsuđena i zabranjena je ona, koja se mora označiti kao kolektivna, javna, naturalistička i — zavodljiva. Autori dakle, koji su u ovom pitanju zauzeli stanovište t. zv. direktnog odgoja, ne dolaze u sukob s ovim dekretom kongregacije.[8] Taj međutim direktni odgoj valja da bude:

a) individualan; b) podan u pravo vrijeme; c) po roditelju ili ispovjedniku; d) uz sav potrebiti oprez.

To je zapravo »odgoj čistoće« ili odgoj za čist život i po cilju i po metodu sasvijem nešto drugo, nego seksualni odgoj, kako ga propagiraju naturalisti. On je i potreban i praktički provediv.[9] Nije doduše ni on bez poteškoća: možda će gdjegdje zahtijevati žrtve i stradanja. No imajući pred očima savremenu moralnu dekadencu, bančenje nemorala i bestidnosti na svakom koraku, pa prema tome kud i kamo veće i ranije pogibelji za omladinu u naše dane, nego pred 50 ili 100 godina, nadaje se za naše vrijeme veća potreba i

---

[7] »Qua de re prorsus difficili si quidem omnibus perpensis adolescentem aliquem tempestive ab iis moneri oporteat quibus Deus educandi pueros officium commisit cum gratiis oportunis coniunctum, illae profecto cautiones et artes sunt adhibendae, christianis institutoribus non ignotae, quas apte Antonianus hisce verbis describit...«; slijedi citat iz djela »Dell' educazione cristiana dei figliuoli, lib. II., c. 88., koji upozorava na mogućnost, da se požuda u mladiću razbukti, mjesto da se ugasi, ako je postupak očev neoprezan.

[8] Cfr. »Nouvelle revue theologique«, Nro 6. 1931., str. 526.

[9] »Instruatur ergo adolescens, qui timetur edocendus a pravis sociis, a quibus seiungi non potest; instruatur iuvenis, qui universitatem est ingressurus, tum ob imminentia iam pericula, tum ne ob candorem a sociis irrideatur; pariter de legitimi amoris fine et sanctitate edoceatur puella e convictorio egressa, quae ad vanitatem videatur prona et scurrilitatibus iuvenum illaqueanda.« Jos. Ubach S. I.: *Compendium theologiae moralis* vol. I. Nro 221. (Freiburg i. B. 1926., Herder).

veća nužda jednog mudrog, opreznog i pravodobnog odgoja omladine baš u stvarima »tajnâ života«.

O pojedinostima pri praktičnoj provedbi pojedinih onih mjera opreznosti može se raspravljati. U to ja ovdje ne ulazim.[10]

Za katolike je ovim riješenjem kongregacije S. Officii dokrajčeno ili bolje svedeno na pravu mjeru raspravljanje o jednom pitanju, koje za moralni život i razvitak omladine ima veliku važnost.

Crkva sv. Franje u Senju.

(Povjesno-liturgička razmatranja.)

Dr Josip Frančišković.

Senj je već stara naseobina, starodavno mjesto. Kad je nastao, ne može se odrediti. Sigurne podatke imamo, da je za kršćanske ere već postojao. Spominje ga Plinij († 79. po Kr.) i Ptolomej († oko 160. po Kr.). Nekoji hoće, da su kršćansku vjeru donijeli u Senj apostoli sv. Petar i Pavao, kad su putovali preko Ilirika u Rim, jer da je tuda najkraći i najpodesniji prelaz u Ankonu, preko koje da su ovi apostoli došli u Italiju i Rim. Sv. Pavao doduše piše u listu na Rimljane (15, 19.) da je propovijedajući proputovao Ilirik, i prema tomu mogao je dospjeti i u važno tada mjesto Senj. Isti apostol piše Timoteju, da je Tita poslao u Dalmaciju (2 Tim. 4, 10). Ali da su svi ovi ili neki od njih bili u Senju, nema nikakve potvrde u spomenicima, kao što toga nema uopće za kršćanstvo u prvim vjekovima. Smijemo pak predmnijevati, da se i ovdje kršćanska vjera rano uvela, kao u uvaženom mjestu, koje je spajalo istok s Italijom i zapadom, preko kojega je išla i glavna rimska cesta.

Priča se, da su Senj osnovali Senonski Gali. I ako za tu priču nemamo nikakvih historičkih podataka osim imena, Senia — Senj, na to bismo ipak mogli zaključivati iz množine svetišta, koja su se nalazila na teritoriju i u okolici Senja. Poznato je naime, da su Gali ili Celti bili pobožan i gostoljubiv narod. Te su im se kreposti još više utvrdile, kad su primili kršćanstvo, što se i danas vidi kod potomaka njihovih Iraca i Bretonaca. Da su te kreposti resile i stare Senjane, potvrđuje nam povijest. U malenom Senju još u XVIII. v. nalazimo 16 što crkva što kapelica, a već u XIII. v. postoji u Senju hospic — gostinjac s crkvom sv. Duha za poklonike

[10] Upozorujem na knjigu: Jos. Schröteler S. I.: Die geschlechtliche Erziehung. Beiträge zur Grundlegung einer gesunden Sexualpädagogik. Düsseldorf 1929. Pädagogischer Verlag. Cfr. također poučan izvještaj Jos. Demšara: »Spolna vzgoja« u »Bogoslovnom Vestniku« br. 3. 1931., str. 175.

Katolička akcija i političke stranke.

Dr Fra A. Guberina.

U »Novoj Reviji« br. 3—4 s. 273—5, 1931. napisao je P. Antunović člančić: »Kat. Akcija i politika«. Taj člančić hoće da obori razlaganje dr. Kniewalda (Bog. Smotra, br. 2. 1931.) o istome predmetu. Dok je članak dra Kniewalda ozbiljan i dokumentaran, dotle je člančić P. Antunovića tako površan, da doista začuđuje, kako se o ozbiljnim pitanjima, koja duboko zasijecaju u savjest, može ovako pisati. I baš radi lista, koji ga je donio i pisca, koji ga je napisao, treba se na ovaj člančić osvrnuti i pokazati njegovu neispravnost, tim više, što je sigurno, da ovakove nazore o odnošaju Kat. Akcije i politike zagovara cijela jedna dobro organizovana grupa hrvatskih katolika, i to kao posljedicu jednoga specialnoga sistema i ideologije.

P. Antunović veli: »Zaista Dr. L. Koppler učinio je logički skok i umovanje veleuč. profesora Dr. Kniewalda na temelju principa Pija XI. skroz je dosljedno, ako uzmemo da je religija privatna stvar, da religija ne obveziva negativno i pozitivno i pojedinca i svaku zajednicu, svaki socijalni organizam, dakle i političku stranku. Naprotiv, ako uzmemo da religija obveziva pozitivno i političku stranku kao i socijalni organizam; ako umujemo kršćanski, t. j. onako, kako je umovao sam Bog-Čovjek: »Tko nije samnom protiv mene je, tko samnom ne skuplja razasiplje« (Mat. 12, 30.): onda ona stranka, koja je samo negativno kršćanska eo ipso protivna je zakonima Božjim i crkvenim, njezin je program u protimbi s katoličkim načelima, ona je u sukobu s katoličkim gledištem. Prema ovome je, onome, koji misli kršćanski, jedan te isti pojam; 1. stranka, koja je uzela religioznu i moralnu bazu Kat. Akcije; 2. stranka, koja daje dovoljnu garanciju za obranu Božjih i crkvenih prava; 3. stranka, koja nema ništa u svome radu, što bi bilo u sukobu s katoličkim gledištem; 4. stranka, koja je s vjerskog i ćudorednog gledišta neprijekorna; 5. stranka, koja je pozitivno kršćanska ili katolička; 6. stranka, čiji program i djelovanje nema ništa protivna zakonima Božjim i crkvenim. Dakle, Katolička Akcija, koja po sebi ostaje uvijek nepolitička organizacija, stoji u nekom odnosu i to prijateljskom sa svim strankama, koje u svome programu i svome radu u parlamentu, kad dođu na dnevni red pitanja, u kojima Crkva ima svoja prava, ili uzmu religioznu i moralnu bazu Katoličke Akcije ili daju dovoljnu garanciju za obranu Božjih i crkvenih prava. Ako je samo jedna takova stranka, tada Kat. Akcija samo s tom surađuje i s njom i preko nje brani u javnome životu prava Božja i crkvena, i ako ostaju uvijek dva odjelita organizma: jedna je crkvena organizacija i prema tome jedino ovisna o crkvenoj hierarhiji, a druga je slobodna, ali korektna ili kršćansko političko udruženje.« (Nov. Revija l. c. s. 274—5.)

G. Antunović tvrdi:

1. Da za »onoga, koji kršćanski misli« opstoje samo dvije vrste stranaka, i to one t. zv. »katoličke«, a sve, koj nijesu takove, spadaju

pod pojam »protukatoličkih,« u koje katolicima nije dozvoljen pristup.

2. Odnošaj K. A. i »K. S.« mora biti takav, da »K. A. samo s tim strankama surađuje i s njome i preko nje brani u javnome životu prava Božja i crkvena«.

Oba ova principa nesamo da su neispravna i kose se sa direktivama sv. Stolice, već ovaj drugi može in ultima linea da bude i vrlo pogibeljan. Da vidimo:

1. CRKVA I STRANKE.

a) Osim katoličkih i protukatoličkih stranaka opstoji i treća vrsta stranaka, t. zv. poštenih, korektnih stranaka, u koje je katolicima dozvoljen pristup.

Glavni duhovnik Tal. Kat. Akcije Msgr. Pizzardo, na sastanku duhovnika ovako klasificira stranke i njihov odnošaj prema K. A. »Nadalje prema strankama (K. A.) nije sasvim indiferentna i tuđa. Ne može, a da ne osudi stranke, koje se nadahnjivaju ideologijama od Crkve osuđenim : prema tome su nedopuštene. Niti može biti indiferentna prema strankama, koje primjenjuju katolička načela; ali ne može zabraniti svojim članovima, da se upisuju u dozvoljene stranke, samo ako se sjećaju, da časte njihovo katoličko ime. Dapače svojom ustrpljivom socijalnom i moralnom formacijom umnaža najbolje elemente, kojima poštene stranke mogu korisno da se absorbiraju.« (Osserv. Romano, 17. IX. 1930.) Jasno je kao sunce, da Pizzardo luči tri vrste stranaka: 1. one »koje se nadahnuju ideologijama od Crkve osuđenima« (pozitivno protukatoličke); 2. one »koje primjenjuju kat. načela« (pozitivno katoličke) i napokon 3. »dozvoljene stranke«, t. j. »one, koje časte katoličko ime« (korektne).[1] Kard. Merry del Val u ime sv. Stolice piše 15. VIII. 1912. bosansko-hercegovačkim biskupima: »A da se pri uporabi riječi »liberalizam« izbjegne svakome netočnome poimanju, upozoriti je na nauku, koju je Lav XIII. izložio u enciklici »Libertas« 20. juna 1888. i upute, koje je po naredbi istog velikog svećenika kardinal Rampolla, državni tajnik, u svome pismu »Plures e Columbia« 6. aprila 1900. dao nadbiskupu i ostalim kolumbijskim biskupima. Među inim tu se i ovo nalazi: »U ovoj stvari treba imati pred očima, što

---

[1] Pizzardo je ujedno i podtajnik u vatikanskom državnom tajništvu. Zato njegove riječi imaju i auktoritativni značaj. O ovome P. govoru kod nas je referirala jedino »Hrvatska Straža« 24. IX. 1930. Ali je nažalost ona u bitnim točkama krivo prikazala taj govor. Prema njezinom krivom prijevodu, s posebnom dodanim komentarom, Pizzardo bi pod »poštenim strankama« mislio na one »katoličke«, tako da bi po P. bile samo dvije vrsti stranaka: one pozitivno katoličke i pozitivno protukatoličke. Ali ovo je netačno. To je bez sumnje mnogo doprinijelo i izgradnji Antunovićeve ideologije o Kat. Akciji i strankama.

je kongregacija Sv. Oficija 29. augusta 1877. izjavila kanadeškim biskupima, naime da Crkva osuđujući liberalizam, nije mislila osuditi sve i pojedine političke stranke, koje se možda imenuju liberalnima. To je isto ponovno bilo razjašnjeno i u pismu salmaticenskom biskupu, koje sam ja po naredbi sv. Oca poslao. Ako se ispune uslovi, da naime katolici, koji se nazivlju liberalima, sva ona poglavlja nauke, koje je Crkva predala, iskreno prime, a ona, koja će Crkva možda u buduće predati, pripravni su da prihvate; nadalje, ako svojim duševnim raspoloženjem ništa ne prihvaćaju, što će od Crkve explicite ili implicite biti osuđeno: i kada napokon prilike budu zahtijevale, ne će se opirati, da javno očituju svoj sud kao potpuno suglasan s naukom Crkve...« Sigurno se ovo ne odnosi na kat. stranke, kao ni na protukatoličke. Dakle osim ovih stranaka opstoje i treće.

b) U koje je stranke katolicima zabranjen pristup?

O tome veli Pijo XI. kardinalu Bertramu 13. XI. 1927.: »Svi će dakle naši u Katoličkoj Akciji biti slični bez ikakove razlike... na stranačko pristajanje — dakako uz uvjet, da se ovakovo pristajanje ne protivi evanđeoskoj nauci i kršćanskome zakonu; da naime ne izgleda, kao da se već samim tim pristajanjem odriču te nauke i toga zakona«. Dozvoljeno je pristajati uz svaku stranku, koja se »ne protivi evanđeoskoj nauci i kršćanskome zakonu.« To je stalna terminologija sv. Stolice, kada govori o odnošaju Katol. Akcije i političkih stranaka. A Pijo XI. taj svoj termin tako tumači, da se onaj, koji se upisao u te stranke »već samim tim pristajanjem odrekao kršćanske nauke i kršćanskoga zakona«. A to može vrijediti samo za one stranke, koje su izrično od Crkve osuđene.

c) Crkva zabranjuje katolicima pristup samo u pozitivno protucrkvene stranke.

Zato imamo klasični primjer u Italiji. Fašizam se kao stranka najjače sukobio sa »katoličkom strankom«, tal. Pučkom Strankom. Tada su talijanski popolari stali isticati, da svi katolici moraju poduprijeti njihovu stranku i pozitivno se boriti protiv fašizma. Popolari su čak preporučivali saradnju sa socijalistima u cilju da se sruši fašizam. Sve je to nastojanje desavuirao Pijo XI. »Ali kod nas kola odviše ideja, koje pokazuju opasni manjak priprave. Kaže se na pr., da je, želi li se surađivati s jednim zlom, dovoljan koji mu drago razlog općeg dobra. Ali to je posve krivo: jedna se takova kooperacija (koja, samo se to po sebi razumije, može da bude samo materijalna) može opravdati samo neizbježivom nuždom ili da se spriječi još veće zlo. Navodi se još suradnja katolika i socijalista drugih naroda, ali se pobrkavaju uslijed male vježbe u razlikovanju (distingviranju) posve raznolike prilike. Bez obzira na razliku oko-

line i uvjeta historijskih, političkih i vjerskih, druga je stvar, ako se nalazimo nasuprot jednoj stranci, koja je već došla do vlasti, a druga opet, ako prokrčimo put toj stranci, da olakšamo njezin dolazak do vlasti. Prilike su bitno različite. I zaista je bolno srcu Oca, kada gleda dobre sinove i dobre katolike, kako su podijeljeni i kako se bore jedni protiv drugih. Zašto u ime katoličkih interesa siliti ili se držati prisiljenim da se pristaje uz program tamo, gdje bi taj program, buduć da je akonfesionalan, sam po sebi dovodio do toga, da se ne vodi računa o katoličkoj konfesiji? Isto tako nije dobro kada katolici učine od nasilja jedan sistem i da ovjekovječe njihove prijetnje nastavljajući time da miješaju i poistovjetuju opće dobro s dobrom pojedinca; isto tako kao što nije dobro kada potpomažu jedno stanje stvari i raspoloženja, što mora da dovede do bolnih protuslovlja i do sudbonosnih posljedica po opće dobro. Zar ne bi bilo mnogo korisnije; zar ne bi bila potrebna dužnost za katolike, da postave kao temelj svakoj svojoj djelatnosti, što više i političkoj, velika načela vjere i religije, koju ispovijedaju i ispod kojih se ni jedan dio njihovog života ne može i ne smije da izmakne?« (Govor 8. IX. 1924.) Ovdje je bez okolišanja rečeno da talijanskim katolicima nije »obveza savjesti« stati uz Pučku Stranku, a protiv fašizma.

Fašizam je od svoga početka uzimao formu onakove stranke, kakovu Pizzardo karakteristiše »poštenom ili dozvoljenom strankom«, ali nikada nije postao »katoličkom strankom« u onom tehničkom smislu. Pa ipak sv. Stolica ne samo dopušta, nego i preporuča katolicima da glasuju (prigodom izbora 1929.) za fašističku stranku (naravno to vrijedi do najnovije metamorfoze fašizma). U tome smislu vrlo je karakterističan jedan cirkular, koji Osservatore Romano ovako resumira: »Tajništvo Narodne Fašističke Stranke uputilo je provincijalnim vlastima upute u smislu, da ne opstoji nikakova nespojivost, da se istovremeno pripada Katoličkoj Akciji i Nar. Fašističkoj Stranci i dosljedno, kako je to izrično istaknuto, djelima režima.« (Osser. Romano 30. II(I. 1930.) Komentira ga ovako: »Živo se radujemo pohvalnoj odredbi, koja će služiti, da ukloni kontrast i mjesne teškoće«. Zanimljiva činjenica: Crkva se veseli što jedna stranka ne vidi ništa protivnoga da njoj pripadaju najbolji sinovi Crkve, t. j. oni organizirani u K. A. A ta stranka ipak nije »katolička«. I kada je u maju 1931. fašizam počeo progoniti K. A. »Osser. Rom.« sjeća ga ove odredbe i tim mu očito spočitava nedosljednost. Nakon najnovijeg konpromisa opet je — s jedne i druge strane — s veseljem istaknuto, kako katolici mogu biti fašiste.

Svima je nešto odraslijim Hrvatima dobro poznata ona borba u Bosni i Hercegovini, što se vodila između Hrvatske Katoličke Udruge i Hrvatske Zajednice. Prvu je osnovao i vodio nadbiskup Štadler; dao joj je čisto katolički program; na čelu su joj stali praktični katolici, većinom svećenici. Naprotiv Hrvatsku Zajednicu

osnovali su laici; njezini prvaci nisu bili ništa manji »liberalci«, nego li vođe bivših hrvatskih stranaka u Jugoslaviji. Ali ta stranka u svome programu i radu nije imala ništa, što »bi se protivilo evanđeoskoj nauci i kršćanskome zakonu«. Ona ipak nije bila »katolička stranka« u smislu Udruge, Centruma, H. P. S. i t. d. Hrv. Katolička Udruga tvrdila je, da radi njezina kulturnoga programa svi katolici moraju njoj pripadati, inače da se ogrešuju o savjest; da su sve druge stranke liberalne i prema tome nedozvoljene i t. d.

Naravno: katolici iz Hrvatske Zajednice žestoko su reagirali na ove zaključke Udruge. Izazvala se žestoka borba, tako da je morala sv. Stolica intervenirati. U Bosnu je poslan papin delegat Bastien. Prema njegovim informacijama državni tajnik Mery de Val u ime sv. Oca Pija X. poslao je bosansko-hercegovačkim biskupima jedan cirkular datiran 15. VIII. 1912. br. 59024. U cirkularu se državni tajnik dotiče svih pitanja, koja su tada među bosansko-hercegovačkim katolicima bila preporna. Cijeli odlomak pod br. III. posvećen je sporu Udruge i Zajednice, a glasi:

»Niti je zabranjeno niti je nedolično, da u državama opstoje političke stranke, dok se bilo njihova nauka, bilo djela ne protive vjeri i moralnim načelima. Ali na nikakav način ne smiju se stranke i Crkva tako pomiješati, kao da bi bile jedno te isto; niti je kome dozvoljeno Crkvu u prepirke uvađati, kao da bi jednu stranku više volila od druge i njezinu stvar zagovarala. — Isto tako nije nikom dozvoljeno prekoravati ili napadati one, koji pristaju uz koju stranku, da nisu dobri i pravi katolici, ako ni u čemu ne otstupaju od crkvenog učiteljstva.« »Štogod dobroga ili čestitoga katolički muževi, bili koje mu drago stranke, rade, tvrde, šire, to mogu i moraju svi oni, koji se ispovijedaju pravim katolicima i građanima potvrditi i obraniti ne samo u privatnom, nego i u javnom i socijalnom životu. I uvijek, kada to zatraži opće dobro, treba napustiti privatna mišljenja i zapostaviti političke stranke, da se naime vrhovnim dobrima vjere i domovine pomogne: sačuvavši uvijek te stranke, **kojih raspust nikome nije dozvoljeno zahtijevati.** Nikad se ne smije nikoga proglasiti obvezanim da bude pristaša jedne stranke uklonuvši drugu. Niti tko smije arogirati sebi pravo, da od drugih traži, da se odreknu političkoga mišljenja, koje je inače moralno. U stvarima čisto političkim dozvoljeno je imati različita mišljenja.«

Očito je, da se ovdje osuđuje stanovište Hrv. Kat. Udruge i postavlja načelo, da nema nikakove »obveze savjesti« pristajati načelno uz »Kat. Stranku«.

d) »Misli li kršćanski« kardinal Bourne?

Malo čudan doista upit. Ali ako bismo prihvatili razlaganje P. Antunovića, morali bismo negativno odgovoriti na ovaj upit. Kardinal Bourne držao je ovih dana jedan veliki programatički govor o odnošaju engleskih katolika prema trima engleskim strankama. To je već treći put (1925., 1929. i sada) da veliki kardinal

govori o ovome problemu. Ovaj se put osvrnuo na ovo pitanje posebno zato, jer su među engleskim katolicima nakon enciklike »Quadragesimo anno« nastale dvojbe, da li i nadalje katolik može biti član laburističke stranke. U enciklici naime čitamo, da se nikako ne može biti istodobno »veri nominis« socijalista i katolik. Kardinal u ovome pitanju daje engleskim katolicima ove direktive:

»Prije svega Katolička Crkva, kao takova, nema ništa da radi sa *bilo kojom političkom strankom*. Kao i njezin Božanski Naučitelj ona nije nikada naviještala jedan politički program. Naš se Gospodin zadovoljio, da nas nauči objavljene istine i da nam dade određena načela za vladanje. Iste istine naučaje i ista načela ističe Crkva. Ovih se načela mora držati svaki katolik, kada se priključuje kojoj političkoj stranci. Ako se jedna stranka odlučno temelji na nekršćanskim načelima, nikakav katolik ne će moći opravdati svoje pristajanje uz takovu stranku. Na sreću može se mirno reći, da danas nema u Engleskoj političke stranke, koja se osniva na nekršćanskim načelima... Promatrajući tri stranke, koje su danas u Engleskoj ne smije se nikada zaboraviti da nijedan katolik ne može se potpuno i bezuvjetno priključiti bilo kojoj od njih. Ove stranke sačinjavaju velikom većinom oni, koji se ne slažu sa katoličkom vjerom i ne misle primiti načela i nauke Crkve. Mnogi članovi ovih stranaka su *direktno protivni ovim načelima*... Ne mogu zaboraviti prisutnost Vojvode iz Norfolka u konservativnoj stranci i markiza Ripomhoga u liberalnoj, oba ozbiljni i pobožni katolici... Ipak je bilo prigoda, kada su ovi katolički vođe bili prisiljeni, da protestiraju protiv tendenca stranaka, kojima su pripadali i dapače da se opiru... Bez sumnje (u laburističkoj stranci nalazi se osoba, kojih se nazori ne slažu s naukom i načelima Kat. Crkve. Predpostavljam, da ima i onih, koji se smatraju socijalistima u tehničkome značenju, što nikakav pravi katolik ne može biti. Zato i ovdje katolik mora postupati oprezno, i prihvatajući u glavnim linijama politiku stranke, ako njoj pripada, mora se brižno čuvati od bilo kakove teorije ili rada, koji se kosi sa naukom Crkve ili diktatom njegove savjesti. Ne smije oklijevati, da hrabro i otvoreno ispovijedi prava savjesti. U najnovije doba bilo je plemenitih primjera ove vjernosti vlastitoj savjesti sa strane katoličkih članova laburističke stranke. Jedno pitanje, koje mi se može konkretno postaviti je ovo: jeli katolik u savjesti slobodan, da bude konservativac ili liberal ili laburista. Opširno sam govorio o ovome 1925. i ponovno 1929. godine i rekao sam, sa rezervama, koje sam gore naznačio, da **ne vidim nikakova razloga, zašto katolik ne bi smio pripadati jednoj od ovih stranaka.** Ali mi se može staviti drugi upit: Enciklika sv. Oca (Quadragesimo anno) nije li modificirala ovdašnje Vaše stanovište? O ovoj stvari mogu reći, da ne vidim nikakova razloga, da promijenim svoje mišljenje u ovoj stvari. Naprotiv smatram, da enciklika, ako sam je dobro shvatio, baš potvrđuje ono, što sam rekao... Držim, da je malo članova laburističke stranke u Engleskoj, koji osnivaju svoje želje za socijalnim reformama na načelima, koja Njegova Svetost tako pravedno i tolikom snagom osuđuje. Zaključivam dakle, da je u ovoj zemlji svaki muškarac ili žena slobodna,

da pristane uz onu stranku, prema kojoj je sklona; poslije nego je tu pristala mora bdjeti protiv krivih načela..., ne smije nikada zaokviriti svoju savjest okvirom stranke: kada njegova vjera ili savjest dođu u sukob sa zahtjevima stranke, katolik se mora pokoriti svojoj savjesti i oprijeti onome, što njegova stranka od njega traži.«

Ovako govore autentični organi crkvenoga auktoriteta. Neka P. Antunović usporedi svoju ideologiju sa ovim kardinalovim riječima, pa će vidjeti, kako je njegova ideologija daleko od one crkvene. Može biti stranaka, kojima se nijedan katolik ne može »potpuno i bezuvjetno priključiti,« a ipak su te stranke katolicima u savjesti dozvoljene. Zabranjene su im samo one stranke, koje se »odlučno temelje na nekršćanskim načelima«, a P. Antunović govori i tvrdi oprečno i usuđuje se ustvrditi, da on u ovome pitanju umuje »onako, kako je umovao sam Bog-Čovjek«. Ponovno pitamo »Misli li kršćanski« kardinal Bourne?

2. KATOLIČKA AKCIJA i KATOLIČKA STRANKA.

a) Što je Katolička Akcija?

»K. A. u Italiji kao i u svim krajevima svijeta... ne će niti može da bude drugo, nego saradnja i sudioništvo laikata u hierarhijskom apostolatu.« (Pijo XI. 29. VI. 1931.) Ovo je teorijska definicija, a evo organizacijske: »Kat. Akcija je savez organiziranih katoličkih sila za afirmaciju, proširenje, primjenu i obranu katoličkih načela u životu individualnom, porodičnom i društvenom.« Prema ovoj definiciji nema jednoga polja, koje zadire u vjeru i ćudoređe, a da ne spada u direktni djelokrug K. A. Pa i obrana Crkve u javnome životu. To još najprvo. Pizzardo u spomenutome govoru veli: »Osim toga K. A. je uvijek spremna da sarađuje, njegujući one karitativne i kulturne institucije, koje, dok mogu biti najbolji dio programa jedne stranke, ipak su vlastito polje K. A.« Pijo XI. 19. IV. 1931. govori: »Nastaje dakle ispravno pitanje: Kamo zalazi i mora zalaziti K. A.? Koje je polje određeno ovome apostolatu? Lako je odgovoriti, da ona mora zaći svugdje: gdje dolazi slava Božja, dobro duša, izbor među dobra i zla, zakon Božji i njegova primjena. Očito ovdje nema granice mjesta i vremena, nema materijalne granice, koja se može zacrtati; dosta je reći: svagdje i uvijek... svagdje i uvijek, gdje treba da dođe apostolat... Dakle ne samo pitanja individualnoga i obiteljskoga morala, nego također i problemi, koji bilo kako zadiru u socijalni moral ne mogu izbjeći Božjemu zakonu, Apostolatu, koji je tumač, nosilac, čuvar i širitelj Božjega zakona; i isto tako, u dužnim okolnostima i proporcijama, Kat. Akciji, koja hoće da bude suradnica i sudionica toga Apostolata.« Ne proteže se dakle djelokrug K. A. samo na odgoj ili »čisto prosvjetne organizacije«, već na sve, gdje dolazi »primjena Božjega zakona.«

b) »Iznad i izvan svih stranaka.«

Kat. Akcija provodi ovu svoju zadaću tako, da uvijek ostaje »izvan i iznad svih stranaka«. I onda, kada zadire u javni život, kada brani Crkvu od vanjskih protivnika, a posebno od protukatoličkih stranaka i političara. Pijo XI. piše 6. XI. 1929. kardinalu Seguri:

»Uostalom premda, kako rekosmo, Katolička Akcija treba da se sasvim odrekne stranačko-političkih nastojanja, ipak će mnogo doprinijeti općenitom dobru, bilo što opsežnijom provedbom zapovjedi katoličke vjere, koja je temeljem i oslonom javnog blagostanja; bilo time, što duše svojih članova tako srčano potiče na savršenstvo kršćanskog života, da oni neustrašivo kao sveta neka bojna četa, koriste i brane ne samo koristi i probitku Crkve, nego i građanskog i obiteljskog društva. Ako pak gdjekada političko komešanje na kojigod način dopre i do vjere i do kršćanskog ćudoređa, **Katoličkoj je Akciji dužnost,** da svoju snagu i svoj ugled tako uloži, da katolici svi složno, **odloživši svoje pojedinačne stranačke težnje i namjere,** imaju pred očima jedino probitke Crkve i dušâ, i svojim ih radom promiču.«

»Razlogom posebne ugodnosti bilo nam je, kad smo vidjeli, da je vaša Zajednica, ostajući vjerna svojim temeljnim pravilima, savršeno shvatila i provela pravu Katoličku Akciju, kakovu Mi hoćemo i kakovu smo u više navrata definirali: učestvovanje katoličkih svjetovnjaka u hierarhijskome apostolatu za obranu religioznih i moralnih načela, za razvoj zdrave i blagotvorne akcije pod vodstvom crkvene hierarhije, izvan i iznad političkih stranaka, s namjerom da uspostavi katolički život u obitelji i društvu.« (Pijo XI. 19. IX. 1928., predsjednici Steenberge.)

»Ova kršćanska obnova društva je također djelokrug Katoličke Akcije, promatrane nesamo u svojoj naravi i bitnome cilju, nego i u svojim kontigentnostima i aplikacijama na sve prilike života, pa i na onaj politički i građanski. Katolička Akcija, i ako po svojoj naravi mora se držati izvan i iznad stranačkih natjecanja, ipak se ne može odreći prava i dužnosti, koja je bitna njezinome cilju, da bdije i radi, prema svojoj mogućnosti i u skladu sa uputama Sv. Stolice, za zaštitu općega dobra, a osobito vjerskih i moralnih interesa...« (Kardinal Gasparri, 18. IX. 1925.)

c) »Jedina Kat. Stranka«.

I od ove je K. A. sasvim neovisna. Kardinalu Bertramu piše Pijo XI. 13. XI. 1928.

»Katolička Akcija odista to sve postizava tim lakše, što se, kako rekosmo, ona ni malo ne miješa u stranačke razmirice, ma da se stranke sastojale i od katolika — a ovima odista nije zabranjeno razilaziti se u pitanjima, koja su otvorena slobodnom raspravljanju.«

Pijo XI. piše litavskim biskupima na 24. VI. 1928.:

»Vrlo je važno za opće dobro, kako je to već po sebi jasno, da se ova akcija — a nju treba da promiču svi katolici istoga naroda, jer svima i koristi — ne miješa u političke stvari i tako ne stisne u uske granice jedne stranke. Jer treba staviti na stranu interese stranaka, kad se radi o stvarima vjere, po kojima će doći najviše prave dobrobiti i samoj državi. A kako Katolička Akcija nije ništa drugo nego Vjerska Akcija, ne smije se ona oslanjati na stranačke težnje ni na njima izgrađivati, nego na punoj slozi katolika, koji će na to težiti, da se zajednička ljubav za kršćanski život i njegovo opsluženje i privatno i javno uzdrži.«

U Českoj je (među Česima) jedna katolička stranka. Dapače vele, da se u okviru ove stranke razvijao sav katolički život »s njom i preko nje K. A. brani u javnome životu prava Božja i crkvena« (Vesnik katolicheho duhovenstva, br. 8. 1929), Vrhovni crkveni auktoritet, zapitan, je li ovaj postupak ispravan, odgovara 30. XI. 1930. po državnom tajniku Pacelliu:

»E da shvaćanje i zrelo promišljeno stanovište Njegove Svetosti u ovoj sigurno nada sve važnoj stvari potpuno objasnimo, čini nam se uputno, dosadašnje kratke primjedbe o Katoličkoj Akciji nešto opširnije razložiti... Ova ista Katolička Akcija, budući da sačinjava sastavni dio apostolata Crkve i neposredno je podvrgnuta crkvenoj hierarhiji mora se držati daleko od nastojanja političkih stranaka, makar ove bile sastavljene od katolika. Katolička omladinska udruženja ne smiju stoga niti sama biti političke stranke niti pripadati političkim strankama. Tako isto je svrsi shodno, da voditelji omladinskih udruženja, ne budu u isto vrijeme i vođe političkih stranaka ili voditelji stranačkih sastanaka, a da stvari, koje su odista veoma međusobno različne, ne budu protiv svakoga reda međusobno pomiješane.«

Pa napokon 1924. bila je u Italiji jedna jedina »kat. stranka«, a svakome je poznato, da je sv. Stolica još tada zabranila i najmanju vezu među K. A. i Tal. Pučkom strankom.

d) »K. A. ne može biti indiferentna prema strankama, koja primjenjuju katolička načela«.

Ovo tvrdi monsignor Pizzardo i sasvim ispravno. Kako da se organizacija, koja u prvome redu ide za rekristianizacijom društva, ne veseli i ne pomaže svaku akciju, koja u svome radu »primjenjuje kat. načela«, posebno ako to rade političke stranke, kojih je upliv ogroman na formaciju javnoga i državnoga života. Valja upozoriti na tvrdnju Pizzardijevom, da je »K. A. uvijek spremna da surađuje, njegujući one karitativne i kulturne institucije koje, dok mogu biti najbolji dio programa jedne stranke, ipak su vlastito polje K. A.« (Osser. Rom. 17. IX. 1931). Dakle t. zv. kulturni (i dijelom socijalni) program t. zv. kat. stranaka nije »vlastito polje« tih stranaka, nego tek »jedan dio programa«; naprotiv to

je »vlastito polje K. A.«. Politička stranka od vlasništva Kat. Akcije uzimlje nešto i umeće u cjelokupni svoj program, ali to je prema cijelome programu tek neznatni dio. To nije njezino »vlastito polje«; njezino je »vlastito polje« profani politički život. Prema tome, koliko pojedina stranka u svoje »vlastito polje« t. j. u profanu politiku unese od »vlastitoga polja K. A.« mjeri se njezino »katolištvo ili antikatolištvo. T. zv. protukatoličke stranke ne unose ni malo od toga, dok one »katoličke« i »korektne« unose. Pozitivno protukatoličke stranke ne uzimljujući ništa od »vlastitoga programa K. A.« postaju pozitivno protivne tome programu. Ali »korektne« stranke (a da o katoličkim i ne govorimo) nijesu u tome smislu »negativno kršćanske«, jer one u svoj program uzimlju iz »vlastitoga polja K. A.« Među ovih i »katoličkih« stranaka stoji razlika u tome, koliko i kakovim duhom se uzimlje iz »vlastitoga polja K. A.« Na pr. Fašizam je iz »polja K. A.« uzeo u svoj program gotovo toliko, koliko i Tal. P. S. (vjeronauk u školi, crkveni brak, konkordat), a od Tal. P. S. luči ga onaj duh, kojim se to sve prihvaća. (Vodstvo popolara to uvodi, jer to traži njihovo lično vjersko uvjerenje, Mussolini naprotiv, jer to traži njegovo državničko uvjerenje). A katolička moralka jasno uči, da čovjek nije dužan birati među »dobro« i »bolje« ovo zadnje.

Nema nikakova drugoga principa, po kojima bismo mogli lučiti »katolištvo«, »protukatolištvo« i »korektnost« pojedinih stranaka. Sve su stranke (pa i katoličke) ne samo po svome političkom djelokrugu rada, nego i po svome pozitivnome programu pozitivno akonfesionalne, i baš zato katolicima u savjesti neobavezne (Pijo XI. 8. IX. 1924.).

Kada čovjek ulazi u političku stranku tada prvotno ocjenjuje njezin politički program, jer to je njezino »vlastito polje«. I prema njezinom političkom programu orijentira se za ili protiv stranke. Ako taj program odgovara njegovim političkim težnjama, ali kulturni je izričito protivan njegovoj katoličkoj svjesti, tada katolik tamo ne smije, jer za svakoga katolika mora vrijediti aksiom: »Religion d' obord«. Nu ako je kulturni program pozitivno katolički, a politički protivan njegovome nacionalnom i političkom uvjerenju, tada ne samo da katolik nema nikakove obveze pristajati uz takovu stranku, već ima pravo svim dozvoljenim sredstvima protiv nje se (politički) boriti. I to jednostavno zato, jer se vrijednost jedne stranke mjeri prema onome, što je njoj »vlastito« (profano političko polje), a ne po onome, što od drugoga oduzimlje kao nešto akcesorno. Pobijajući takovu stranku, katolik se ne ogrešuje o svoju savjest, jer on ima drugu organizaciju, u kojoj će braniti svoje katoličko uvjerenje u javnome životu, a to je K. A. Na to zaboravlja i P. Antonović i svi oni, koji misle poput njega. Katolik ne pobija kulturnog programa te stranke, već politički i on nije kriv, ako je stranka ta dva programa svojevoljno povezala i učinila kul-

turni ovisnim o onom političkom. Zato pada odgovornost na vodstvo stranke, koje daje stranci takav politički pravac, što ga ostali katolici ne mogu da prihvate. Katolika se ne smije siliti, da u ime vjere prihvaća jedan politički program, koji mu se ne sviđa, dapače ga revoltira.

Zamislimo se u ovaj slučaj: Jedan narod, na pr. Irski, koji ima hiljadu godišnju kulturu, povijest i ime, nitko ne može i ne smije siliti, da sve to napusti i tako udesi svoj politički život i razvoj, da definitivno sve to izčezne i utopi se na pr. u Velikoj Britaniji. Recimo, da se sad kod Iraca osniva jedna politička stranka, kojoj je gornja ideologija temeljna tačka političkoga programa, dok joj je *kulturni program* »*pozitivno katolički*«. Ta stranka, da sačuva tu svoju temeljnu političku tačku, ne žaca se, recimo, voditi jednu takovu nacionalnu politiku, koja direktno ide za spomenutim ciljem, pa i onda, kada je dugogodišnje iskustvo pokazalo cijelome narodu, da je taj cilj za narod smrtonosan, pa zato ga narod jednodušno i ogorčeno otklanja. Konkretno: ta bi stranka vodila jednu politiku, koju čitavi narod instinktivno otklanja kao sebi smrtonosnu. Nu zato bi ova stranka među svim drugim strankama imala jedina »pozitivno katolički program«, bila bi dakle u označenome smislu »kat. stranka«. I recimo da bi ta stranka radi svoga kulturnoga programa smatrala, da je svaki katolik »dužan pod obvezom *savjesti*« *pripadati toj stranci* i tko nju ruši, da ruši »katoličko jedinstvo«. Katolici, koji njoj ne pripadaju, da su »liberalci«, koji su »izgubili katoličku ideologiju«. Kada bi doista ova nauka bila dogmatski ispravna, tada bi *katolička dogmatika* učila, da je slobodno katolicizam zlorabiti u političke svrhe, a konkretni slučaj bi dokazivao čak, da između ljubavi k katolicizmu i onoj domovini može nastupiti sukob, u kome se mora izdati svoju domovinu, da se spasi katolicizam. Nu ovo osuđuje kat. nauk. Stranka, koja bi ovakovu ideologiju zastupala ne samo da ne bi bila katoliku obavezna, nego — dok bi ovako nastupala i ovakvim konsekvencijama vodila — bila bi zabranjena.

e) »K. A. mora se držati daleko od kat. stranaka«.

To izričito kaže kardinal Pacelli. A stoji li ona daleko ako K. A. »samo s njom sarađuje i preko nje brani u javnome životu prava Božja i crkvena?« Ne znači li ovo, da je Kat. Stranka organ K. A. za »obranu u javnome životu prava Božjih i crkvenih? Prema svemu ovome Kat. Akcija imala bi odgajati ljude za K. S., ako je ona jedina na zemlji. A baš o ovome se radilo lani u Češkoj. I češki je Episkopat o tome zatražio informacije kod sv. Stolice. Praški dopisnik Osser. Romano (8. III. 1931.) o tome ovo izvješćuje:

»Među čehoslovačkim katolicima dvije su tendence u pogledu organiziranja omladine. S jedne strane bi se htjelo pridobiti omladinu za pothvate Pučke Stranke, da se ovoj osigura nužni porast i sigurna budućnost.

S druge strane smatra se opasnim za katoličku stvar poistovjetovanje stranke sa vjerskim pokretom. Sada opstoje političke grupe i grupe, koje se uzdržavaju od politike, brigajući se samo za vjersku formaciju mladića. U glavnim crtama jedni su i drugi raspoloženi, da surađuju za opću stvar, ali u politici nastaju česte poteškoće i razilaženja. Čehoslovački Episkopat zabrinut situacijom obratio se u Rim tražeći načelne direktive. Državni tajnik poslao je još u prošlome novembru jedno pismo o tome pitanju...«

Kako je ove raspre riješila sv. Stolica čuli smo u odsjeku: »Jedina kat. stranka« u citatu iz pisma kardinala Pacellia.

f) Kakova mora da je vanstranačnost Kat. Akcije?

Pijo XI. u audienciji 22. I. 1927. generalu Castelneau veli:

»Sv. je Otac ponovno izrazio svoju žarku želju, da vidi ujedinjene u bratskome i čvrstome jedinstvu sve katolike... Njegova Svetost ističe prijeku nuždu, da se ostvari i uzdrži te organizacije izvan i iznad političkih stranaka, **isto tako, kako i Crkva hoće** da ostane neovisna od takovih stranaka...« Kardinal Gasparri piše 1. II. 1929. poljskome kardinalu Hlondu: »Iz toga je jasno, da rad ovoga Udruženja (poljske omladine) mora ostati slobodan od političkih natjecanja, jer to iziskuje ovisnost, koja ga spaja sa crkvenom hierarhijom...«

Ako pako K. A. načelno samo preko jedne stranke brani crkvena prava u javnome životu, da li je to tolika vanstranačnost, kolika mora biti ona Crkve prema njezinome Božanskome Ustavu? Ako K. A. stoji u prijateljskome odnošaju samo sa jednom strankom i samo s njom sarađuje a sa drugim je svima u neprijateljskom i ratnom stanju, zar je to vanstranačnost onakova, kakova mora biti ona Crkve?

Nadalje ako K. A. »samo s kat. strankom sarađuje i s njome i preko nje brani u javnome životu prava Božja i Crkve« tada nastaje pitanje: Je li ta saradnja K. A. nužna ili nije. Ako nije, tada nema obveze pristajati uz kat. stranku, jer će katolik moći uspješno braniti »Božja i crkvena prava« i bez te stranke, u K. A. Ako je nužna, tada naučavamo nešto, što je — barem — vrlo pogibeljno. Evo zašto. Političke su stranke — pa i katoličke — sasvim neovisne (organizacijski) od crkve; one su i po programu i po metodama rada sasvim druge kategorije nego Crkva. Ako mi tvrdimo, da Crkva, želi li, da sačuva i obrani i provede svoja načela i prava u javnome životu, mora nužno zvati u pomoć jednu tuđu, od sebe neovisnu organizaciju, to znači, da Crkva sama nema sredstava da to provede. To znači da Crkva nije savršeno društvo, jer treba da se služi drugim društvima, eda može provesti svoje specifičke ciljeve.

3. KAT. AKCIJA I CRKVENA HIERARHIJA.

a) K. A. organ hierarhije.

Pio XI. piše kardinalu Bertramu:

»Kad se ova središta kako treba propisno ustanove, onda ih napokon pomaže i podupire vlast biskupa. Kristovim dakle vjernicima, koji se tako ujedine i udruže da stoje spremni na mig crkvene hierarhije, sama sveta hierarhija i daje mandat, i potiče ih i bodri... Sve to Katolička Akcija može i mora da postigne, ako smjerno se pokoravajući Božjim i crkvenim zakonima, ostane daleko od svih političkih stranačkih nastojanja... Stoga će se Katolička Akcija bez poteškoće pokoriti biskupskim savjetima i naredbama, sve da ove stvarno ili samo prividno i budu stajale u opreci sa stranačkom disciplinom ili korišću...«

Bezdvojbeno je, da je zadaća K. A. »braniti Božja i crkvena prava u javnome životu«. U normalnim prilikama to obavlja proživljavajući i razvijajući apostolski rad u granicama redovitih pravila. Kada nastupe abnormalne prilike, tada je dužnost hierarhije da dade direktive i poticaj za rad. Kardinal Gasparri piše poljskome primasu Hlondu 2. II. 1929.:

»Iz toga je jasno, da rad ovoga Udruženja mora ostati slobodan od političkih natjecanja, jer to iziskuje ovisnost, koja ga spaja sa crkvenom hierarahijom i svrha samoga Udruženja, kao i nutarnje jedinstvo, koje mu je potrebito, te vlastita priroda mladenačkog uzgoja. Ali, kako se je Njegova Svetost više puta u ovoj stvari izjavila, ne će time ovaj rad biti beskoristan za samo građansko društvo, nego će dapače na svaki način doprinijeti njegovu blagostanju; niti će biti neplodan za obranu vjerskih interesa na samom polju politike, kada bi za takovu obranu njegovu pomoć zatražila hitnost teških pogibelji i glas Pastira.«

Ništa se ne bi protivilo, kada bi na pr. u tom slučaju crkveni auktoritet naredio, da svi članovi K. A. glasuju za jednu stranku ili kakovu specijalnu političku akciju stvorenu ad hoc. Ali to nebi bila nikakova politička stranka u običnom smislu, niti bi obveza pristajanja važila za uvijek, već samo za časa dok traju te abnormalne prilike. Kada bi se prilike normalizirale morao bi prestati i raison d' être te stranke, ako već ne će, da se reorganizira u običnu političku stranku, ali više nema prava, da u ime svoga programa sili katolike u svoj tabor. Takav primjer u najnovije doba imamo u Italiji i Španiji. Prigodom zadnjih izbora pozvali su biskupi članove K. A., da glasuju za fašizam. Tada se radilo o ratifikaciji lateranskih ugovora. Jasno je bilo, da će o rezultatu izbora ovisiti i ratifikacija ugovora i raspoloženje fašizma prema ugovorima. Ali samim ovim pozivom Crkva nije naredila članovima K. A. da postanu organizirani pristaše fašističke stranke. Čim su svršili izbori svaki je član K. A. opet bio slobodan u pitanju pripadnosti i simpatija za fašizam, a K. A. je i nadalje svoje članove odgajala u svome specifičnome duhu posluha i odanosti crkvenim odredbama. Zato danas, kad je fašizam okrenuo svoju

strjelicu protiv Crkve i tako nastupile neredovite prilike, ponovno se nameće dužnost crkvenim organima, da dadu direktive članovima K. A. Te su direktive u prvome redu: Dali se i nadalje fašistička stranka ima smatrati »dozvoljenom«, »poštenom« ili ne. Sv. Stolica je već dala neke upute, i članovi se K. A. njih drže. Ništa dakle čudna, da je 1929. katolicima bio dozvoljen put u fašističku stranku, a 1931. da bude zabranjen. I to jednostavno zato, jer je on 1929. bio »poštena stranka koja je častila katoličko ime«, a 1931. se metamorfozirala u protukatoličku, i više katolicima ne bi bio dozvoljen ulaz u nju. Ali o tome ima dati meritoran sud jedino crkvena hierarhija, a ne interesirani političari. I ova je to učinila. Pijo XI. u enciklici »Non abbiamo« od 29. VI. 1931. poslije osude temeljne nauke fašizma o pravu države za odgoj omladine, izrično dodaje, da ovim ipak ne misli osuditi samu fašističku stranku, a prema tome katolicima zabraniti ulaz u nju. Ako ovo malo bolje promisli g. Antunović, lako će uvidjeti, kako je u silnoj zabludi, kada onako paušalno klasificira stranke i prosuđuje odnošaj katolika prema njima. Sv. Stolica u posebnoj enciklici osuđuje osnovne tačke fašističke stranke, pa ipak izjavljuje: »Mi nijesmo mislili osuditi stranku kao takovu«.

A nakon postignutog kompromisa ističe O. R. 3. rujna 1931., da je »opet uspostavljena kompatibilnost, te isti ljudi mogu pripadati i K. A. i fašističkoj stranci«.

Španjolski primjer je drugoga značaja. U aprilu je oborena monarhija. U početku republika nije imala kulturkempferske note. Nu one su se brzo pojavile, naročito palenjem crkava i samostana. Hierarhija je odmah dala direktive katolicima da prihvate republiku kao faktičnu vladavinu. A kada su počeli napadaji, dala je direktive K. A., da organizira proteste i okupi katolike u izborima, da se onemogući ljevičarima, da stvore čisto protucrkveni ustav. U tu svrhu formirala se t. zv. »Nacionalna Akcija«. Biskupi su pozvali vjernike, da glasuju za nju. Svoj program, karakter i cilj otkrila je N. A. u svome manifestu od 7. V. 1931. Tu se veli:

»Nacionalna akcija« **nije politička stranka;** ona je organizacija društvene obrane, a radiće pod režimom, koji je faktično uveden u Španjolskoj, da obrani ustanove i načela, koja nijesu nužno privezana uz određenu formu vladavine, nego su osnovna, bitna bilo kojemu društvu, koje ne živi izvan dvadesetvjekovne kršćanske civilizacije. Ne opstoji samo čisto politička revolucija, ona, koja mijenja vanjski ustav zemlje i koja je započela u Španiji. Ima i socialna revolucija... Opstoji masa, koja niječe Boga, a zato i načela kršćanskoga morala; koja prema svetosti kršćanske obitelji proglasuje prevrtljivost slobodne veze; koja zamjenjuje individualno vlasništvo... sa sveopćim proletarijatom...; koja ocrnjiva rad lišavajući ga slobode njegove usluge i čineći svakoga građanina robom; koja ruši red... i meće na prijesto tiransko carstvo jedne klasne diktature. To je duh moderne revolucije... »Nacionalna Akcija« proglasuje kao program spasa, ova načela: »Vjera, Domovina, obitelj, red, rad, vlasništvo.

Društvena se bitka sada vodi, da se odluči o triumfu ili uništenju onih vječnih načela. Doista to se neće riješiti u jednoj pravoj bici: rat i to opsežan razvio se u Španiji. Ali na konačni rezultat moraće mnogo uplivati bliza Ustavotvorna Skupština. U ovoj Skupštini i izborima, iz kojih će ona izići stoji **jedini razlog** života »Nacionalne Akcije« i **jedini objekt** njezina rada. Ona je utemeljena, da ujedini snage svih onih, koji prihvaćaju ovdje izložena načela i da ih donese kompaktne na izborničke žare.«

Dakle »N. A.« nije politička stranka u običnome smislu, ona prestaje, čim se onemoguće protucrkvene težnje španjolskih ljevičara.[2]

b) Što veli naša hierarhija?

I mi smo Hrvati sve do 23. I. 1929. imali »katoličku Stranku«. Ona je sebe isticala svima katolicima kao »obveza savjesti« njihove i »najsolidniji temelj« čitavoga katoličkog rada klera i Crkve; dapače sve one katolike, koji su se osudili kritizirati njezin politički rad, okarakterizirali su njezini prvaci, da »su posve izgubili katoličku ideologiju.[3] Treba upozoriti, da je naša »katolička stranka« tvrdila, da je među svima drugima samo ona dozvoljena katolicima i da član K. A. može biti samo njezin pristaša.[4] A osobito je ta stranka nastojala, da dobije plebiscit svećenstva za svoju politiku. Sukobi su bili žestoki i svi ih se dobro sjećamo. Tom je prigodom naš Episkopat izdao ovo riješenje sa svoje konferencije 12. X. 1928.:

»Isto je tako više nego jasno, da organizacije Katoličke Akcije nijesu i ne smiju da budu mjesto za politiziranje, a još manje za strančarstvo, jer članovi njihovi mogu da budu pristaše raznog političkog smjera i različitih stranaka, *samo ako su oni inače ispravni* praktični katolici, a politika, koju zastupaju, i stranke, kojima pripadaju, nemaju u svojem programu kulturnih načela protivnih Evanđelju, ili ako ne rade protiv njih... Zato u buduće imadu da prestanu javne političke izjave pojedinaca i svećeničkih zborova u prilog pojedinih stranaka.«

S ovim je naš Episkopat zabacio tezu da je članovima K. A. dozvoljen ulaz samo u »katoličku stranku«, već u svaku, koja »nema u svome programu kulturnih načela protivnih evanđelju, ili ako ne rade protiv njih«. Nadalje naređujući svećenicima »da prestanu javne političke izjave pojedinaca i svećeničkih zborova u prilog pojedinih stranaka«, (što su svećenici činili samo u prilog »kat. stranke«) očito je Episkopat pokazao, da on ne gleda u kat. stranci jedini spas i korist za svoje dieceze, pa prema tome ni apsolutnu obvezu pristajanja, a najmanje, da bi Episkopat smatrao da

[2] Zato »N. A.« nakon izbora nije se raspustila, jer su na njima pobijedili ljevičari.

[4] Ib. 42.

[3] Isp. Seljački kalendar 1929, 125.

K. A. »s njom i preko nje brani u javnome životu prava Božja i Crkve«.

U jednome dopisu šibenskome ordinariju 22. X. 1928. br. 8563. apostolski Nuncij veli, da su biskupi na svojoj konferenciji zaključili da »se politika, u koliko je građanska stranka ili akcija, sasvim izključi iz Kat. Akcije«.

Dakle zabranjeno je hrvatskim katolicima tako udešavati svoj rad u K. A. da kada nastupi parlamentarizam, ova »samo s kat. strankom sarađuje i s njome i preko nje brani u javnome životu prava Božja i Crkve«. Isto je tako zabranjeno katolicima među članove Hrv. Kat. Akcije širiti takove ideje i prikazivati ih općim načelima K. A.

4. SVJEDOČANSTVO »OSSERVATORE ROMANO«.

G. Antunović oslanja svoje zaglavke na auktoritet »Osserv. Romano«. Donosi citat iz vatikanske revije »Illustrazione Vaticana«, koja se opet pozivlje na jedan dopis iz Njemačke, što je izašao u »Osserv. Romano« 13.—14. IV. 1931. Nigdje, kao u Njemačkoj, nije pitanje depolitizacije K. A. podiglo toliko raspre. I to jednostavno zato, jer se dosadanji njemački kat. organizirani život razvijao u vrlo tijesnoj vezi sa političkom organizacijom Centruma. Kat. Akcija izgleda kao uperena protiv takova stanja stvari. O tome je progovorio i Pijo XI. u pismu kardinalu Bertramu i ocrtao osnovna načela K. A. Ali ni ovo pismo nije moglo dokončati polemike. A Crkva dopušta ove raspre, jer će one bezdvojbeno još bolje učvrstiti i razjasniti ono, što Crkva misli i kani provesti sa svojom K. A. Zato ništa nije čudno, da i »Osserv. Romano« uvrštava i one dopise, koji više ili manje zagovaraju staru orijentaciju sa sistemom kat. stranke. On hoće da bude u ovoj polemici objektivan. Ali to još ni iz daleka ne znači, da samo uredništvo usvaja nazore svoga dopisnika. Čim ono stavi ime mjesta, odakle dopis dolazi, to odmah znači, da to nije iz Uredništva. A jedan dopis ne može da obori tolike odredbe sv. Stolice i našeg Episkopata.

Tako je »Osserv. Romano« uvrstio gore spomenuti dopis u broju od 13.—14. IV. 1931. Dopisnik je htio odgovoriti jednom njemačkom listu, koji je spomenuto pismo kardinala Pacelli-a nadbiskupu Kordaču tako tumačio, da bi se K. A. u Njemačkoj imala nešto više emancipirati od centruma. Dopisnik svoju ideologiju reazumira u pet tačaka, od kojih treća glasi: »Ako se K. A. nađe u nekoj zemlji pred samom jednom političkom strankom, koja pruža dovoljne garancije u onim pitanjima, o kojima je gore govor (naime za obranu prava Crkve), to samo preko ove stranke katolici mogu da djelotvorno brane prava Božja i Crkve, tada se među ljudima ove stranke i onima K. A. može ustanoviti ne jedno stapljanje ili politička unija, nego jedna saradnja nešto uža,

nego li je drugdje; ali uvijek spada na crkveni auktoritet da odredi praktične i konkretne norme pri aplikaciji ovih načela.«

Čitavo pitanje u ovoj stilizaciji odnošaja K. A. i političke stranke stoji u tome, što se misli pod izrazom »stranka koja pruža dovoljne generacije«. G. Antunović pod tim misli isključivo »katoličke stranke«. Misli li tako i dopisnik »Osservatore« ne znamo; ali ako tako misli, onda je njegovo shvaćanje neispravno i u protimbi s izjavama sv. Stolice o tome. To smo mi već dokazali, pobijajući nazore g. Antunovića u ovome pitanju. Ovdje ćemo se osvrnuti na jednu činjenicu, koja bi morala biti poznata i dopisniku »Osservatore«. Kardinal Pacelli u svome pismu nadbiskupu Kordaču veli: »Ta bez ikakove dvojbe... u najvećemu je stepenu neumjesno da crkvena hierarhija... na to katoličku mladež upućuje, neka se pridruži ovoj stranci radije nego onoj između političkih stranaka, koje pružaju d o v o l j n o j a m s t v a upogled očuvanja crkvenih stvari i prava... Mogu dakako omladinci, koji su upisani u udruženja Kat. Akcije, privatno se kao državni građani priključiti onim političkim strankama, koje d o v o l j n o z a j a m č u j u zaštitu vjerskih stvari«. Da li Pacelli pod terminom »koje pružaju dovoljno jamstva« misli samo na katoličku stranku u Češkoj? Za takovu stranku on ima drugi termin. On veli u istome pismu »K. A.... mora se držati daleko od nastojanja političkih stranaka, makar ove bile s a s t a v l j e n e o d k a t o l i k a«. Stranke »sastavljene od katolika«, to je termin, kojim sv. Stolica označuje ono, što mi obično mislimo pod imenom »katoličke stranke«. Istu stilizaciju upotrebljava Pijo XI. u pismu kardinalu Bertramu. Naprotiv dajući direktive za organizaciju K. A. u zemljama, gdje nema kat. stranke, Pijo XI. upotrebljava izraz »stranke koje daju dovoljne garancije« za one stranke u kojima je dozvoljen pristup članovima K. A. Tu se očito ne misli na kat. stranke, jer ih tamo uopće nema, a neće se valjda reći, da je Papa tim dao mig, da katolici takovu stranku osnuju. Tako u pismu argentinskim biskupima 4. II. 1931. Pijo XI. veli: »Ništa ne priječi katolicima da se upisuju u političke stranke, samo ako ove daju s i g u r n e g a r a n c i j e da će poštivati prava i obdržavati zakone kat. Crkve«. Jasno je, da sv. Stolica pod izrazom »stranka, koja daje dovoljno garancije« ne misli samo »katoličke stranke«, nego uz ove i one, koje Pizzardo nazivlje »dozvoljenim« strankama. Ako se stavimo na ovo jedino ispravno stanovište, onda u cijelosti možemo i moramo prihvatiti treću tačku dopisnika »Osservatora«. Jer doista sve stranke, »koje ne daju dovoljno garancije« jesu pozitivno antikatoličke i tamo nema svjesnim katolicima mjesta. Onda samo ne znamo što je dopisnik »Osservatora« htio da pobije, jer nikada nikakav pravi katolik nije tvrdio, da je katoliku dozvoljen pristup u protukatoličke stranke.

Nitko nadalje ne može imati ništa protiv toga, da opstoji neka uža saradnja u cilju obrane Božjih i crkvenih prava među katolicima p o j e d i n c i m a K. A. i onima raznih političkih stranaka. Ali ta saradnja može i smije biti samo personalna i neslužbena, a ni-

pošto takova, da bi na bilo koji način učinila K. A. i najmanje ovisnom od političkih stranaka i njihovih interesa. Još manje ova veza smije biti takova, da K. A. prizna kao stalno načelo svoga apostolata, da »samo s katoličkom strankom sarađuje i s njome i preko nje brani u javnome životu prava Božja i Crkve i samo s njom stoji »u prijateljskom odnosu«, kako to tvrdi g. Antunović.

Dopisnik »Osserv. Romano« sasvim ispravno veli, da »uvijek spada na crkveni auktoritet, da odredi praktične i konkretne norme pri aplikaciji ovih načela«. Jasno je onda, da se ne može prihvatiti kao načelo, da K. A. »**samo** s kat. strankom sarađuje i s njome i preko nje brani u javnome životu prava Božja i Crkve«. Jer ako je ovo **načelo,** tada je uopće izlišno očekivati i pitati »praktične norme« u hierarhije. Prema tome ova ne bi nikad mogla dati druge norme, nego da K. A. sarađuje sa kat. strankom i s njom bude u srdačnome prijateljstvu. Ali praksa drugčije pokazuje. U Italiji je sv. Stolica zabranila i najmanju vezu K. A. sa kat. strankom, ali tako nije postupala sa fašizmom; u Hrvatskoj je hierarhija odredila, da se kat. stranka »sasvim isključi iz K. A.«; u Meksiku baš u doba, kada je vlada nemilosrdno progonila Crkvu, Pijo XI. naređuje da K. A. ne smije imati nikakove veze sa političkom strankom i zabranjuje osnivati »katoličku stranku«. Ovi nam slučajevi jasno pokazuju, da ne opstoji nikakovo **opće** načelo o odnošaju K. A. i kat. stranke, već da to od slučaja do slučaja određuje crkvena hierarhija.[3]

---

[3] Zanimivo je, kako pisac članka »L' illustrazione vaticana« reproducira gore spomenutu 3. točku »Osservatore«. »Naprotiv«, veli on, »kada u nekoj zemlji postoji samo jedna politička stranka, koja prima vjerski i moralni temelj Kat. Akcije, onda samo preko ove stranke katolici mogu uspješno braniti prava Božja i crkvena, koja su napokon prava duša, veoma ugroženih od premoći stranaka neprijateljskih vjeri. Stoga je logično, da bude između ove stranke i Kat. Akcije ne stapljanje (fuzija) nego neka blizina i saradnja veća nego drugdje« (30. IV. 1931., s. 49). Od »Osserv.« stranke »koja pruža dovoljne garancije« izašla je stranka »koja prima vjerski i moralni temelj K. A.«, a to nije ni izdaleka jedno te isto. Iz tvrdnje Osservatore-ovoga dopisnika, da »među **ljudima** ove stranke i onima K. A. može se ustanoviti ... jedna saradnja« onaj u »Illustrazione« izvodi, »da između ove **stranke** i **Kat. Akcije** ... bude neka blizina i saradnja«. Tko ne vidi, da su ovo dva sasvim bitno različita pojma. Ne čudimo se, da ovakova zbrka pojmova vlada kod jednoga laika i novinara, kao što je onaj, koji je napisao članak u »Illustrazione«; ali se čudimo onome, koji hoće da polemizuje, a auktoritet jednoga nepoznatoga novinara stavlja si kao model svoga umovanja, dok se na prvo vrelo t. j. ono u »Osservatore Romano« ne osvrće.

5. KAT. AKCIJA IMPERATIV HRVATSKOGA KATOLICIZMA.

Najnoviji sukob među sv. Stolice i fašizma zbog Kat. Akcije katolicima cijeloga svijeta mora biti lijepa lekcija. Italija je konkordarska država; svećenici su plaćeni od države; vjeronauk je u školama obavezan; crkveni brak pred državom priznat; dapače čak i fašističke organizacije imaju od Crkve imenovanoga kapelana. Uza sve to, čim je fašizam onako napao Tal. Kat. Akciju, Pijo XI. odlučno je reagirao. Svojom enciklikom »Non abbiamo« uvrstio je K. A. među one dijelove svoje pastirske službe, koji tangiraju čitavu Crkvu i njezinu pastoralnu disciplinu. Sve su druge točke lateranskoga konkordata zato tu, da služe procvatu i raširenju K. A. To je bez okolišanja rečeno sa strane Vatikana agenciji Havas, a po njoj čitavome svijetu. Vjeronauk u školi i fašističkim organizacijama jest »prijeka nužda; bez toga bi škole i spomenuta udruženja neminovno i sasvim brzo logičnom i psihološkom nuždom, postala poganska. Nužno dakle, a ne dovoljno: vjerskom obukom i ovom akcijom duhovnika, Crkva ne može da ostvari nego minimum svoje duhovne i vrhunaravne djelatnosti i to na terenu i okolišu, koji ne ovisi od nje, gdje su članovi zaokupljeni mnoštvom drugih naukovnih predmeta i vježbi, gdje neposredno zapovijedaju vlasti, koje su ništa ili malo povoljne, i kojih se upliv nerijetko riječju i primjerom vrši u protivnome pravcu« (Pijo XI. Non abbiamo, 29. VI. 1931.).

Sve ovo treba osobito da hrvatski katolici shvate. Situacija je kod nas u tome pogledu loša. Povijest K. A. u Hrvatskoj jest doista jedna od bolnih stranica hrvatskoga katolicizma u XX. vijeku.

Premalo se kod nas shvatilo ono, što je Pijo XI. o tome rekao hrvatskim hodočasnicima 18. V. 1929.: »Žrtva je potrebita, da se tko odreče **vlastitih** težnja te da se postigne jedinstvo u ovome radu ili Akciji; makar kojoj stranci i t e n d e n c i j i tko pripadao. kojima se obično pripada, treba sačuvati jedinstvo, jer jedinstvo ne smije da strada radi ovih pitanja, koja su nuzgredna u pogledu Kat. Akcije.«

Prilozi za povijest filozofije u franjevačkom redu.

Dr fra Juraj Božitković.

Prof. o. Frano-Ante Perić, kao filozof. (1783—1852.)

Frano se Perić rodi u Živogošću 1783. Početne i srednje nauke svršio u franjevačkom samostanu u Makarskoj; novicijat u Živogošću od 2./9. 1799. do 2./9. 1800. U čast imena m. p. prof. o. Ante Perića uze si ime Frano-Ante. Filozofiju je učio u Makarskoj tri godine pod generalnim lektorima o. Ivanom Radonićem i Markom Bašićem. Na 12./9. 1803. započe teologiju učiti pod gen. lektorom o. Anđelom M. Kačićem-Miošićem u istom samostanu. M. p. redodržavnik fra Andrija Dorotić, na 4./3. 1804., daje mu dozvolu, da proslijedi i svrši više teološke nauke u Mlecima. Na povratku u zavičaj, 4./12. 1807., postade lektorom filozofije u Šibeniku. Na 12. 10. 1813. bi ustoličen za generalnog lektora u Šibeniku. U istom svojstvu bijaše prepomješten, 20./9. 1816., u Makarsku. Ondje predavaše sve dok ne bude pozvan u splitsko, biskupsko sjemenište za profesora filozofije. God. 1826. već ga nalazimo u Splitu. Od tada pa do svoje smrti, koja ga snađe u Splitu, 13./9. 1852., bijaše vrstan profesor, sjajan govornik i višekrat imenovan upraviteljem klerika i studenata. Propovijedaše po svim dalmatinskim katedralama, a 1839. za vrijeme ferija držaše misije u Bosni sa o. Šimunom Milinovićem. Njegovi govori pripravljeni za tisak nalaze se u sinjskom franjevačkom arhivu.

Prof. o. Frano-Ante Perić obradi filozofiju pod ovim naslovom: »Exercitationes philosophicae a F. Francisco Perich exaratae. A variis auctoribus, et manuscriptis depromptae atque in unum collectae, eiusdem manu conscriptae«. Format je rukopisa, koji se čuva u franjevačkom makarskom arhivu, 29 × 21 cm. Najprije raspravlja o maloj logici. Filozofiju označuje: »Poznanje istinito, stalno i očevidno prirodnih stvari po uzrocima«. Filozofiju dijeli na logiku, metafiziku, fiziku i moralku. U prvom i drugom dijelu tumači, što su zamjećaj (perceptio), pojam, univerzali Porfirija, kategorije, sudi, izreke, oznaka i razdioba (br. 8—115); u trećem i četvrtom, što je dokazivanje, metoda, sofizmi i kritika (br. 116—236). Zatim obrađuje spekulativnu logiku, u kojoj dokazuje, da nijesu opstojali preadamovci proti Peireriju (br. 4). Pripušta filozofičnu slobodu svima, koji pravo filozofuju (Q. II.). — Proti skepticima brani opstojnost znanosti (Q. III.); proti platoncima, da ona nije čisto sjećanje (Q. IV.). Proti Bercley-u uči opstojnost tjelesa; a proti Malebranche-u, P. Baylle-u, Wolfu, Fardellu, Cani-ju tvrdi, da se njihova opstojnost može dokazati (Q. V.). Ne može se dati, da u istom umu o istom predmetu istodobno bude

čin vjere, mnijenja i znanosti (Q. VI.). Proti Pyrroncima dokazuje, da nas naši osjeti ne varaju (Q VII.). Opću Descartes-ovu sumnju zabacuje (Q. VIII.). »Sensus intimus« u nama porađa metafizičnu stalnost o našim afekcijama, koje u sebi ćutimo (Q. X.). Artikularni glasovi nijesu prirodni, nego izmišljeni znakovi stvari (Q. XI.). — Umne bîti stvari apsolutno su nepromjenjive, nužne i vječne (Q. XII.).

Vrlo je zanimiva Perićeva metafizika, koju označuje, da je »scientia entis et mundi in genere rerumque immaterialium«. Hvali kao vrsne metafizike: Malebranche-a, Leibnitza, Grassenda i Wolfa. U prvom dijelu metafizke radi o ontologiji. Dokazuje, što je bitak (ens). Ono što po sebi opstoji, to sačinjava supstanciju (c. I.). Svojstva su bitka: istina, dobrota i jedinstvo (c. II.). Ono je moguće, što u sebi ne uključuje protivnost (c. III.). Supsistencija ili personalnost nadodaje pojedinoj naravi negaciju komunikacije drugomu (c. IV.). Zatim prelazi na etiologiju, t. j. znanost, koja raspravlja o uzrocima. Priznaje četiri uzroka i označuje ih u aristoteličnom smislu (c. I.). Uči, da su stvorenja pravi, djelatni uzroci (c. II.).

Drugi dio metafizike za Perića sačinjava pneumatologija, koju luči u zeologiju i psihologiju. U prvoj raspravlja o živinskoj duši, u drugoj o ljudskoj. Iznosi razna, stara i nova mišljenja (c. I.). Zaključuje, da nijeme životinje, koje ćute i poznavaju, nijesu čisti automati (c. II.). Njihova duša ne može se sastojati u nekom finijem, ognjenom dijelu, niti je »spiritus tenuissimus«, niti se može nazvati, da je »flos sanguinis« (c. III.). Ona nije razumna (c. V.). Ona ne ističe iz duše svijeta, kako uče Spinoza i Iollandus (c. VI.). Ona nije pedipsani demon (c. VII.). Kada tumači, kako Bog sutječe u živinska djelovanja, zabacuje okazionalistični sustav Ljudevita Barbieri-ja (c. VIII.), koji oduzima istima djelatnu, uspješnu snagu. Životinska je duša nerazdjeliva (c. IX.). Ona je »neki netvarni princip, koji je daleko različit od ljudskoga i daleko nižeg uvjeta (c. IX. 2). U drugoj, t. j. psihologiji, radi o ljudskoj pameti (Q. I.). Proti materijalistima uči, da ona nije puka djelatnost moždana. Materija ne može nikako postati »cogitans«. To dokazuje osobito proti Locke-u. »Čovječja je pamet duhovna supstancija«. Njezina bitnost ne može se postaviti u aktualnom i neprestanom mišljenju, kako Descartes sudi, budući da ona ne postoji vazda u takovom napetom stanju (Q. II.). Ljudska je duša besmrtna. Sa čovječjim tijelom ona ne umire. Rastavljena od tijela žive i misli. Bog je hoće takovu na vijeke sačuvati (Q. III). Ona nije čestica božanstva, niti dio duše svijeta (Q. IV[1]). Ona se seli iz jednoga tijela u drugo. Nju roditelji ne porađaju. Ona ne preopstoji. Bog nije stvorio duše na početku vremena. Ne može se reći, da je pogrešno mnijenje onih, koji tvrde, da Bog u prvom času začeća stvara razumnu dušu i u tijelo je ulijeva. Duša je samo jedna u čovjeku. U svakom individuu jednaka je u bitnoj savršenosti. Ra-

zumna je duša »vera humani corporis forma informans (Q. IV[2]).« Njezino sjedište nije »in sola glandula pineali«. Razumna duša na taj način je oblik tijela, da opstoji u svim njegovim oživljenim dijelovima neposredno prisutna po vlastitoj bîti, ipak njezino prvotno sjedište izgleda, da se ima postaviti »in calloso corpore«. Perić raspravljajući o spoju duše i tijela ruši Leibnitzov sustav »harmoniae praestabilitae«, jer se protivi našoj svijesti i ukida u stvorenjima djelatnu, uzročnu snagu. Sa istih razloga zabacuje i Malebranche-v okazionalizam. Duša fizično i uzrožno upliva i djeluje preko tijela. Ona poznaje stvari preko predodžbe, koju um predočuje primivši utisak izvana. U načinu poznanja zabacuje postupak Hobbes-ov, Arnaldi-ja i Genuense-a. Ideje su djelatnosti naše pameti. Njih stičemo trudom i naporom, a ne uspomenom. Mi ne vidimo sve stvari u Bogu, kako Malebranche uči. Čovječja pamet proizvađa u sebi pojmove stvari. Uspomena ljudske pameti u čovječjem tijelu mnogo ovisi o dobro raspoloženoj djelatnosti moždana. Ljudska volja ne može htjeti zlo kao zlo. Ona je slobodna.

Posljedni traktat Perićeve filozofije radi o teodiceji. Opstojnost Božju dokazuje a posteriore [Q. I]. Bog i svijet nijesu iste supstancije. Bog je samo jedan [Q. III]. On je prvi uzrok svega stvorenoga [Q. IV]. Svim upravlja i ravna. U sve čine stvorova utječe neposredno. Fizičnu premociju odbacuje.

Najbolje je Perićevo filozofsko djelo psihologija. On je moderni, sholastični filozof, i to kod nas svojega doba možemo bez preteravanja reći jedan između prvaka. Preko trideset i tri godine predavaše filozofiju.

Anonimna tumačenja osam knjiga Aristotelove fizike.

I. Commentarii in octo libros Aristotelis Physicorum. Format 20 × 15 cm. Rukopis pripada franjevačkom arhivu u Makarskoj. Broji 373 str. Potiče iz g. 1747.

II. Disputationes in octo libros physicorum iuxta sententiam doctrinamque doctoris mariani subtilis Scoti. 1668. 1a Augusti. Format 20½ × 16 cm. Čini se, da je djelo napisao o. Josip Benedikt Cassinius pod nadzorom o. Kažimira iz Laude, a u Zaostrog donio i ostavio o. Šimon Bračanin.

III. Disputationes in octo libros physicorum Aristotelis iuxta mentem... Joannis Duns-Scoti... Rukopis se nalazi u Zaostrogu u lošijem stanju i na svršetku okrnjen, formata 20 × 16 cm.

IV. In libros octo physicorum Aristotelis. Format 18 × 13 cm. Rukopis je u zaostroškom arhivu, a napisan, 2. VI. 1708.



ad I. Prvi filozof raspravlja o fizičnom tijelu. Tumači njegove prve principe: tvar i oblik. Tvrdi, da atomi nijesu prvi principi pri-

rodnog tijela (str. 18). Prva tvar ima vlastitu opstojnost, koja je razdijeljena od opstojnosti oblika (str. 30). Ona ne može prirodno opstojati bez svakog oblika (str. 36). Teži za savršenijim (str. 61). U čovjeku duša daje supstancijalni oblik tijelu. Ne protivi se imati više podređenih , supstancijalnih oblika (str. 85). Brani oblik tjelesnosti (str. 144). Uči, da je priroda princip i uzrok kretnje i mira (str. 153). Uzrok je princip, koji utječe u nešto drugo (str. 169). On se dijeli na materijalni, formalni, djelatni i konačni. Potom o njima posebno nadugo raspravlja. Bog utječe u sve i pojedine čine drugotnih uzroka neposredno. Pripušta, da može biti nadprirodno bilokacija (str. 290). Mršavo rješaje pitanje vremena. Kretnja je čin bića u mogućnosti, kao u mogućnosti (str. 320).

ad II. Drugi filozof nakon uvoda radi o principima prirodnog tijela; napose o tvari; obliku; spoju; prirodi i umjetnosti; unutrašnjim principima i uzrocima; o vanjskim uzrocima; volji, sreći, slučaju; kretnji; susljednomu; beskonačnomu; mjestu; praznomu; trajanju i vremenu. Djelo svršuje, 17. IV. 1669., pod zaštitom o. Kažimira iz Lande, lektora filozofije. Na 3. I. 1669. počimlje »Disputationes in tres libros Aristotelis de anima secundum mentem doctoris subtilis Joannis Duns-Scoti.« Najprije raspravlja o duše biti, obliku, stanovanju u tijelu, besmrtnosti; o njezinim moćima i sisilama; organima i ćutilima; o umu i volji; o rastavljenoj duši od tijela; o njezinom spoznanju u takovom stanju.

ad III. Treći filozof raspravlja o prirodi i njezinom predmetu; o unutrašnjim i vanjskim principima tijela »in fieri« i »facto esse«; o prvoj tvari, o kojoj zabacuje Descartes-ov nazor. Uči, da je duša oblik, koja ima podređeni tjelesnosti. Privacija sa sobom nosi nedostajanje oblika, čija je privacija. Tumači prirodu i umjetnost; uzročnost; Božji sutjecaj. Knjiga je okrnjena, jer su protumačene samo prve dvije knjige Aristotelove fizike. Tumačenje ostalih knjiga otišlo je izgubljeno.

ad IV. Četvrti filozof pretresa pitanja o principima prirode, kao o prvoj tvari; bitnosti i opstojnosti; obliku; atomističnoj teoriji, koju pobija; o sastavljenomu, spoju; uzrocima; beskonačnomu. Pobija pojam Henrika iz Ganda i Durandov. Zatim o suljednomu, zabacujući Zenonovo mišljenje, Aristotela i modernih. Donosi vlastito. Raspreda o mjestu, o kojemu zastupa vlastito mišljenje; o vremenu, vječnosti i svijetu. Posljednji traktat je izrađen mnogo bolje i samostalnije od prošlih. Prva tri dosta ropski drže se Skotovih nazora i tumačenja, premda današnja kritika drži, da je tumačenje osam knjiga o prirodi podmetnuto djelo Skotu, ovaj pak na više mjesta istupa samostalno i osvrće se na moderne filozofe.

Anonymi. In universam philosophiam praefatio. Radi o definiciji filozofije, njezinoj razdiobi i raznih znanosti (1—5). Rukopis je formata 21 × 16 cm,, a čuva se u franjevačkom arhivu u Makarskoj. Najprije se obrađuju: Institutiones logicae (f. 4b—40a), u kojima raspravlja o trima umnim operacijama, shvaćanju, suđenju

i dokazivanju. Poslije toga nastavlja se velika »Logica«, u kojoj raspreda o pojmovima. Pobija nazore Descartes-a, Malebranche-a, Leibnitza i Wolfa; influksionista, epikurejaca i arapskih peripatetika. Dokazuje, da nam nije urođena ideja o Bogu. Zatim raspravlja o sudu. Kritizira i zabacuje Descartes-ovu metodu opće sumnje naznačujući stalne kriterije očevidnosti istine. Ovo je djelo izvrsno obrađeno u svakom pogledu. Jukićeva filozofija ima dodirnih točaka sa ovim rukopisom. Treće djelo u ovom kodeksu nalazi se »Metaphysicae disceptationes«. Nakon uvoda raspravlja o pneumatologiji. Uči, da »je moralno očevidno, da Bog opstoji«. Božja se opstojnost dokazuje iz fizičnih učinaka. Tvrdi, da se Božje predznanje može vrlo dobro spojiti sa kontingencijom slobodnih čina. Bog utječe u sve čine. Fizična promocija vrijeđa slobodu. Osim Boga ima stvoren duh ili duša o kojoj zasebno radi. Ona je samo jedna i nerazdijeliva u čovjeku. Ima razne moći i navike može steći. U dodatku raspravlja o čistim duhovima. Zadnje djelo jest »de Meteoris«. Ispituje o tvari meteora, oblaku, rosi, slani, kiši, tuči, munji, gromu vatri, dugi, sjevernoj zori, vjetrima, barometru i hidrometru.

Auktor je verziran u svim filozofičnim pitanjima svojega doba. On spada na moderne sholastike. U nuglu prve strane uklopa nalazi se upisano »Jacobus Mendoni«. Je li on pisac ovih filozofskih djela? Ne može se izvjesno ništa reći. Rukopis potiče iz druge polovice sedamnaestoga vijeka.

Logica. Rukopis pripada franjevačkom samostanu u Makarskoj. Format 21 × 16 cm. U logici radi o terminima, stanju, glagolu, govori; razdiobi, izreci; silogizmu. Sva ova pitanja spadala bi na manju logiku. U velikoj raspravlja o umjetnoj logici, kao znanosti; o njezinim svojstvima, razdiobi, potrebi i predmetu; o univerzalima uopće; o logičnom univerzalu; o univerzalima napose; o individuu, razlici, vlastitomu; katagorijama i dokazivanju. Poslije velike logike dolaze »Disputationes in octo libros physicorum Aristotelis«, u kojima se razvija i tumači aristotelična nauka prema skolastičnoj filozofiji. Dobro su obrađene rasprave o osobi, bitnosti i opstojnosti. Ima i »Disputatio metaphysicalis«, u kojoj se radi o razludžbama i istovjetnostima, osobito u formalnoj Skotovoj razludžbi. Tomus tertius in Aristotelis metaphysicam« raspreda o predmetu metafizike; biću, supsistenciji i svojstvima bića. Rukopis napisan na pargament-papiru potiče valjda početkom sedamnaestog vijeka. Obradba je srednja i dosta se ropski drži Skota.

Logica. 5. IX 1784. Bononiae. Format 21 × 15½ cm. f. 38. Rukopis se čuva u Zaostrogu. Najprije raspravlja o imenu, razdiobi i postanku filozofije; zatim o pojmovima, glasovima, terminima, izrekama i silogizmima; konačno o Descartes-ovoj sumlji i kriterijima istine. Djelo je svršeno 1786.

Summulae. Format 19 × 14 cm. Rukopis pripada zaostroškom arhivu. U njemu se raspravlja o trima umnim operacijama. Najprije o terminima, pretpostavci, uzlazu i silazu, oznaci i razdiobi; zatim o imenu, glagolu, govoru i izreci; konačno o dokazivanju.

Molenje krunice u listopadu.

Leo XIII. odredio je dekretom SRC od 20. VIII. 1895. da se u svim stolnim i župnim crkvama, kao i u svim crkvama i javnim oratorijima, posvećenim Blaženoj Djevici, te i u onim crkvama, koje odredi mjesni Ordinarij, po cijelom katoličkom svijetu, svake godine svaki dan u mjesecu listopadu moli krunica zajedno s lauretanskim litanijama, »quoadusque tristissima perdurent adiuncta, in quibus versatur Catholica Ecclesia, ac de restituta Pontificis Maximi plena libertate Deo referre gratias datum non sit« (DA 3666.). Nekima se dakle činilo, tako na pr. i Ordinariju goričkom, da je poslije konkordata, što ga je sklopila sv. Stolica s kraljevinom Italijom, prestala ova dužnost moliti krunicu u mjesecu listopadu. U službenom »Folium Archidioecesis Goritiensis«, 1930. VII. str. 51. izriče se misao, da nije potrebna službena deklaracija, da je ova dužnost prestala. Ipak gorički Ordinarijat ne određuje, da se ova pobožnost, koja je vjernicima postala tako dragom, obustavi, jer mnogi važni razlozi govore za to, da se ona i nadalje vrši, tako na pr. radi nedostatka svećenstva, radi nedolične nošnje ženskih osoba i slično.

Kako to vjerojatno nije bilo posve osamljeno mišljenje, primjećuju rimske »Ephemerides Liturgicae« 1930. 523/4, da ne spada na župnike, pa ni na mjesne Ordinarije, nego samo na rimskog biskupa, prosuditi, da li se Crkva i danas još nalazi u teškim prilikama, radi kojih je Leo XIII. propisao molenje krunice u listopadu. Stoga će ne može govoriti o prestanku ove dužnosti, dok se sv. Stolica o tomu ne izjavi. Prema tomu, zaključuju »Ephemerides Liturgicae«, u praksi ne treba ništa mijenjati, dok sv. Stolica ne reče svoju.

Zanimljivo je ipak, da »Ordo divini Officii recitandi Sacrique peragendi iuxta Kalendarium Universalis Ecclesiae pro anno Domini 1932.,« tako u izdanju Mariettievu, kao i u izdanju »Ephemerides Liturgicae« ne donosi više na početku mjeseca listopada upozorenje o molenju krunice, kako je to bivalo prije sklopljenog talijanskog konkordata. **Dr D. K.**

Recenzije.

Dr. Ferdo Rožić: Ave, Victor! pobjedni slavospjev u čast sv. Oca Pape Pija XI. kao osnivača samostalne vatikanske države u 5 dijelova. Posebno izdanje hrv. knjiž. društva sv. Jeronima, Zagreb 1931.

U ovom smo slavospjevu dobili vanredno lijepu obradbu mnogih meditacija pjesnika Dr. Rožića. Zaista pjesnički dotjerane meditacije o beskrajnoj savršenosti Božjoj, o neizmjernoj ljubavi Spasiteljevoj, o stvaranju, o Providnosti, o Crkvi i njezinom kormilaru, o odurnosti crnog anđela, o njegovoj mreži, u kojoj se nalaze svi poklonici krivih božanstava, počevši od onih kamenih i mrtvih pa do najsavremenijih: zlata, oholosti, nacionalizma, mržnje i t. d. Dubina i oštro oko, koje ne štedi nijedne pojave, u kojoj se ne nalazi čitavi Krist. Oštar sudac nad savremenim idolopoklonicima, a opet pun vjere i pouzdanja u Boga i Njegova Namjesnika. Daleko od pesimizma i ako dvobridim mačem luči istinu od farizejštine.

Priručnik za meditacije i ispitivanje savjesti svakom našem inteligentu bilo između klera bilo između laikata. **Dr. Josip Gunčević.**

Dr. Andrija Živković, redovni profesor sveučilišta u Zagrebu: **Enciklike Pape Pija XI. za moralno socijalni preporod društva.** Zagreb, 1931. str. 123/VIII.

Dobro je učinio prof. dr. Živković, što je svoju studiju o enciklikama Pija XI., štampanu u »Bogoslovskoj Smotri«, dao otisnuti u posebnoj knjizi. Pisac je enciklike Pija XI. podijelio u 3 skupine: u programatsko-teoretske ili načelno-naučne, zatim o svecima, kao uzorima kršćanskog života, te o savremenim prilikama. Dodao je na koncu neka pisma i alokucije, u kojima se također nalaze važne izjave ili odredbe Pija XI. Svuda je naročito isticao moralni i socijalni elemenat. Sve te dokumente nije naprosto donio u prijevodu, nego ih je razradio genetički i sadržajno; često ih je aplicirao na općenite prilike u svijetu i na naše domaće. Najmarkantnije stavke donosi u tačnom prijevodu. Tako je doista učinio enciklike i ine izjave Pija XI. pristupačnima nesamo cijelomu svećenstvu, nego uopće i svjetovnjacima, posebice onima, koji se ponose katoličkim imenom i koji hoće da uz kler surađuju na obnovi kraljevstva Kristova u ljudskom društvu. Evo na izjave Papine o socijalnom poretku pozivaju se i govornici na nedavno održanom velikom sastanku radničkih sindikata u Zagrebu. Velika kriza, u kojoj živimo, trebala bi nas potaći, da je proučavamo u njezinim uzrocima i posljedicama, kao i u njezinu riješenju, s gledišta Petrova. U tu će svrhu veoma dobro doći i kao lična lektira i kao dobra i potrebna građa za konferencije i propovijedi studija dra Živkovića. Jedno bih tek želio: da dr. Živković n a s t a v i s ovim svojim započetim djelom, pa da nam svojim majstorskim perom prikaže i one enciklike, koje su slijedile iza zaključka tiskanja njegove studije. Ima među njima stvari, koje imaju za naše doba i za budućnost, u koju idemo, istu važnost, kao i socijalne enciklike Leona XIII. Nadajmo se,

se, da će upravo nastojanjem dra Živkovića enciklike Pija XI. doživjeti kod nas bolju sudbinu od onih Leona XIII.! **Dr. Dragutin Kniewald.**

1. — Adolf Kardinal Betram, Erzbischof von Breslau: **Charismen priesterlicher Gesinnung und Arbeit.** Herder, Freiburg, 1931. str. 196/VIII, cijena broš. M. 3.80; vez. M. 4.80.

2. — Horae Diurnae Breviarii Romani... Pii Papae X auctoritate reformati. Editio quinta Taurinensis, 1931, in-32 (8 × 14) juxta typicam, characteribus nitidissimis et novis, nigro impressa, cum omnibus officiis proprio loco insertis in charta indica, subtili ac solida (gr. 195 pondo).— Broš. Lib. It. 9. U platnu L. 12.50.

3. Elisabeth Schneider: Handbuch der weiblichen Jugendpflege, Herder, Freiburg 1930. str. 164/VIII. Cijena broš. M. 2.80.

4. — Dr. Josip Srebrnić, biskup krčki, **»Fiat Lux«.** Zagreb, 1931.

1. — Kardinal Bertram sakupio je u ovoj knjizi nagovore, što ih je držao ordinandima prigodom njihova redenja. On želi, da ti nagovori posluže svećenicima kao pobuda u danima rekolekcije, pa ih čedno zove skicama. Vanjskim su svojim oblikom neki od tih nagovora možda doista samo skice. Ali kad to čovjek čita, tada osjeća toplinu očeva srca, shvaća, da je shvaćen, da tu ne govori netko iz visine, da upravo nešto kaže, nego da govori otac svojoj djeci. Finim je taktom dodirnuto mnogo i mnogo pitanje kasnijeg svećeničkog života, riješena mnoga teškoća, istaknuta mnoga pogibelj. A to sve s puno razumijevanja i topline, s puno praktičkog razbora i vrhunaravskog gledanja. I sve jednostavno, u onom intimnom tonu, koji odmah predobiva povjerenje.

2. — Opet novo izdanje Mariettievih Hora. Uza sav vrlo fini i za oko ugodni papir i veliki, polumasni tisak, koji omogućuje moljenje hora bez očnog napora, te okolnost, da su u psalteriju u sve ferije stavljeni himni kod svih hora, a kod prime i kompletorija i preces, cijena je ovog izdanja dosta malena. To je postignuto na taj način, što rubrike nisu tiskane crveno, nego crnim sitnim tiskom. Tako je bilo moguće, da se na kraju dodaju mnoge molitve za svećenika, preporuka duše i neki blagoslovi. Preporučujemo.

3. — Tu o uzgoju djevojaka govori žena, intelektualka, doktorica filozofije, dugogodišnja tajnica i kasnije predsjednica južnonjemačkog saveza za njegu djevojaka. Ona ima već iz svoga iskustva mnogo da kaže. No ona se služi i iskustvima i razlaganjima drugih, te je upotrebila najbolju stručnu njemačku literaturu, ako i u samom tekstu ne donosi kritičkog aparata. Ona zahvaća i prikazuje djevojačku psihu i utjecaje, koji daju praktički smjer njezinu razvitku; duh vremena, porodica, zvanje, vjera, društvo, domovina. Znatnu pažnju skreće praktičnom životu i radu u djevojačkim udruženjima. Zanimljive su skice za predavanja, njih 80 na broju vezane u mnogom na njemačke prilike, ali bi se uz izvjesne promjene, prema našim domaćim prilikama, mnoge od njih mogle i kod nas korisno upotrebiti.

4. — Jedan odlomak u poslanici krčkog biskupa Srebrnića o jubilejskoj proslavi efeškog koncila dao je povoda velikom dijelu slobodoumne

štampe u našim krajevima da saspe čitav niz pogrda na nj. A sve samo zato, jer je jasno rekao, da katoličku mladež treba uzgajati u duhu Kristovu, a ne u duhu Tyršovu. Knjižica »Fiat lux« pobudila je vrlo veliko zanimanje, te je izašla u dva izdanja u vrlo kratko vrijeme. To je u našim prilikama velika rijetkost. Pobudila je veliko zanimanje i daleko izvan granica naše kraljevine. U njoj se biskup bavi Tyrševom ideologijom i otklanja uzgoj katoličke omladine u duhu Tyršovu. Čitava knjižica zapravo i nije drugo do sustavno poredana i dobro povezana zbirka citata iz samoga Tyrša i njegovih glavnih učenika i komentatora. Zato i jest ponešto teška, radi dužine citata, ali se tome nije dalo izbjeći, jer je biskup išao upravo za tim, da naučenjačkom akribijom postigne što veću objektivnost. A to mu je i potpuno pošlo za rukom. Namjesto da stvarno odgovori na sve ono, što je izneseno u toj knjižici, izvjesna je štampa počela nevjerojatnim pogrdama napadati pisca A biskup je opširnim citatima samo dokazao, da je »Tyrševa uzgojna misao« diametralno oprečna kršćanskoj uzgojnoj misli« (str. 27.). To je neosporna činjenica, koju priznaje i sama »Naša Sloga«, kad traži »prelom s crkvenim Rimom i to u obliku autokefalne crkve... Tomu treba da pripomogne i Tyrševa ideologija« (»Naša Sloga« 29. III. 1931.). **Dr D. Kniewald.**

Jone Dr. Heribert, o. Min. Cap.: **Katholische Moraltheologie.** Unter besonderer Berücksichtigung des C. I. C. sowie des deutschen, österreichischen und schweizerischen Rechtes kurz zusammengestellt II. Auflage Paderborn 1931. Verlag Ferd. Schöningh.

Na 650 stranica male osmine teksta i 30 stranica kazala sastavio je pater Jone ovu knjigu čitavog moralnog bogoslovlja. U prvom dijelu mu je sve, što inače naši bogoslovi uče: de principiis, de legibus, de conscientia, de peccato i de virtutibus in genere (str. 18—86), u drugom: tri bogoslovske kreposti, čitav dekalog i crkvene zapovijedi (str. 87—360); u trećem nauka o sakramentima općenito i specijalno (str. 360—627). U dodatku (str. 628—651) je još govor o sakramentalima i oprostima, uz nekoliko formulara najnužnijih molba za dispenze.

Razdioba materijala unutar pojedinih knjiga vanredno pregledna, tisak raznolik (4 vrste slova), da se istaknu važnije stvari, format ukusan, papir fin i tanak — sve čini, da će ova knjiga s tehničke strane omiljeti onomu krugu, kojemu je po namjeri piščevoj namijenjena: dušobrižnom svećenstvu. A omiljet će mu i s doktrinalne strane, jer je pisana solidno, pregledno, dokumentarno. Odredbe CIC su na odnosnim mjestima brižno provedene Što je za dušobrižni kler od najveće važnosti ima i u ovako zbijenoj knjizi dostatan broj praktičnih slučajeva, koji poučavaju bolje od ikakove teorije. Autor se nada, da će i akademski obrazovani laici posegnuti za njegovom knjigom da u pitanjima savjesti ovdje potraže brzo rješenje.

Priznajem, da je autor svome cilju odgovorio na skoro savršen način. U knjizi gotovo džepnoga formata imaš čitavo moralno bogoslovlje razmjerno tačno, ali svakako pregledno i potpuno izneseno. Pa ipak

ne mogu nikako da se sprijateljim s ovakovim kompendijićima moralnog bogoslovlja. P. Dom. Prümmer, dominikanac, dao je svome djelu u 3 sveska (svaki u velikoj osmini s cca 500 stranica) naslov Manuale theologiae moralis. Znači, da materijal, koji pod ovu disciplinu potpada, iznesen i u ovom objamu, kao što ga je obradio P. Prümmer, još uvijek predstavlja tek samo priručni onaj potrebni dio iz čitavog opsega moralne teologije. Šta li će dakle da nauče dušobrižnici iz djela, koje im ovako sumarno kompendiozno pruža po sebi toliko važnu i opsežnu disciplinu? Ako će dušobrižnik zagledati u svog autora — a potrebno je da češće zagleda — onda mu taj auktor mora pružiti sve, što on traži. Barem tako, da se svatko može i mora snaći prema onomu, što je u autoru dano. Ne vjerujem, da će u tu svrhu biti dostatne dvije, tri riječi ili tek suha definicija. A laici, ako trebaju informacije u pitanjima savjesti i ako posižu za knjigom, bolje je uvijek da ne traže »brzog« rješenja. Konačno onaj, koji ga uistinu traži, zadovoljniji će biti da to rješenje bude tačno i sigurno, pa makar i ne bilo tako brzo.

Da li ova knjiga može služiti u svrhu priprave za ispite? Može, ali samo kao repetitorij. Tko je opširno proučio moral, moći će se njom izvrsno poslužiti, ako dakako dobro vlada njemačkim jezikom. — Neke primjedbe sam slobodan staviti:

Str. 42. »Pönalgesetze verpflichten im Gewissen nur zur Übernahme der verhängten Strafe...« Ispravno je reći, da tako obvezuje samo lex pure poenalis, a nipošto mixte poenalis.

Str. 130. »Obwohl das meiste dabei (kod spiritizma) Betrug ist, so ist doch schon die Absicht mit Geistern in Verbindung zu treten, schwer sündhaft«. Autor je valjda mislio reći: mit »bösen« Geistern.

Str. 133.: »Auch die Gedanken-sünden (na posvećenu osobu) konstituieren schon ein Sakrileg«. Ni to nije tačno. Samo onda, ako takovi grijesi u mislima imaju za objekt carnalem delectationem.

Str. 171.: »Dies (t. j. teški grijeh kao kod direktnog abortusa) gilt auch bei extrauteriner Schwangerschaft«. Tako se to odsječeno i općenito ne može reći. Začeća »extra uterum« su uvijek komplicirane prirode i tek nakon tačne fiziološke konstatacije može da padne sud o dozvoljenosti ili ne dozvoljenosti operacionog zahvata.

Str. 177.: »Bei der Kriegführung ist alles erlaubt, was zur erreichung des Zieles notwendig oder nützlich ist, vorausgesetzt etc....«

Teško je, a u najmanju ruku i nezgodno čitati danas u kat. moralci poglavlje o ratu, gdje ne dolazi do izražaja posvemašnja njegova osuda i barem od srca izražena želja, da ga nikada više ne bude...

To je onako usput par opazaka k prvom i drugom dijelu. One nipošto ne umanjuju solidnost izložene nauke, koja je pružena u korektnom crkvenom duhu. **A. Živković.**

Mirko Kus-Nikolajev: Moral dviju klasa. Edicije »Socijalne misli« knj. III. Zagreb 1930, 8°, str. 80.

Ova knjižica hoće da se bori za »oslobođenje« žene, za slobodu ljubavi, braka i materinstva. Taj ideal vidi teoretski ostvaren u ideologiji Marksovoj, Engelsovoj, Ellen Keyove i Aleksandre Kolontaj. Praktički u onomu, što je danas tako »divno« proveo ruski boljševizam! Pisac nema

kuraže da to otvoreno kaže, valjda iz etičkog osjećaja: da je nemoralno potkopavati i podgrizati osnovice onog organizma, koji mu kao državnom činovniku *omogućuje život.*

Može se netko zanositi za slobodom i na moralnom polju; može čak imati i neki altruistički osjećaj za ženu kao muškarcu potpuno ravnopravnu; može i propagirati misao o izmijenjenom stavu žene u ovom savremenom našem životu. Sve su to ljudi branili i zastupali, pa će u buduće *još više i jače. Ali ima jedno naučno ili literarno poštenje,* jednako kao društveno ili socijalno, o kojemu pisac ovih nezrelih stranica nema pojma. Ono zahtijeva izvjestan obzir, na tuđe mišljenje, ispravnost u reproduciranju protivnog stava, računanje s činjenicama, solidnost u izlaganju i postavljanju tvrdnja. Prije svega pak da pozna predmet o kojem piše, dvostruko prije onda, kad piše u protivnom smislu.

Da vidite, kako ovaj naučenjak rabotuje, evo nekoliko primjera: »Bez obzira na činjenicu, da su moralne zasade od relativne važnosti, da je moral produkt određenih razvojnih etapa...« »Moral nije ništa drugo, nego duhovni odraz ekonomske osnove, temelja...« »Određivanje moralnih načela ovisi o interesu, koji vladajuća klasa ima od njihovog održanja« (str. 6.).

»Monogamski brak je nastao uslijed velike koncentracije kapitala u rukama muškarca...«

»Za određenje današnjeg monogamskog braka dovoljno je istaknuti (njemu je to samo: dovoljno istaknuti!), da on nije, kako rado podvlače službeni moralisti, prastanica društva, već da je rezultat dugog razvoja ekonomsko-socijalnih odnosa i da je produkt određenog razvojnog lanca privređe, svojine i vlasti...« str. 16)č

»S kršćanstvom je nastupio barem za zapadnu civilizaciju, jedan novi faktor: strah pred ženom, mržnja i prezir«. »Prostitutka je postala neki sinonim za ženu uopće...«

»U prvom redu treba da ustanovimo jednu činjenicu: žena po svojoj prirodi nije monogamski određena (str. 46).

»Radi načela privatne svojine treba žena da ostane u ropstvu« (str. 60).

»Ona bajka, da je ljubav jedina sadržina žene i njenog života, splela je mrežu laži oko nje« (str. 65).

»Ništa materinstvo žene ne će izgubiti, ako svoj osjećaj protegne na svu djecu novog društva... (str. 73).



Ovaj proleterski etičar, kako se vidi, postaje ovakovim radom jednim opasnim individuom u našemu društvu. On ruje i minira. On prepisuje i prepričava sirovu rađu svojih komunističkih uzora. I s nestrpljenjem iščekuje, u skroz buržujskoj pozi državnog činovnika, kad li će da i jugoslavenskom ženstvu kucne željeni čas oslobođenja od moralnih zakona. O etici i moralu on sasvijem ništa ne razumije i skroz bi suvišno bilo s njime o tomu raspravljati. Na nj treba samo javnost upozoriti, da od njega čuva zdravi narodni podmladak i da mu što prije onemogući ovakovo nesolidno i štetno djelovanje. **A. Živković.**

Der grosse Herder. Nachschlagewerk für Wissen und Leben. 13 Bände (mit 180.000 Stichwörtern und 20.000 Bildern) und 1 Weltatlas (mit

226 Haupt-, vielen Neben- und Wirtschaftskarten). Bei sofortiger Vorauszahlung RM 300.—. In Leinen bei Ratezahlung RM 325.— bis RM 345.—. In Halbfranz mit Goldschnitt pro Band RM 38.—. **Band 1: A — Battenberg.** 860 Seiten. 35 Tafeln. 1931, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau.

Veliki Herderov leksikon izlazi u novom izdanju, koje će nužno voditi računa o svim tekovinama novijeg i najnovijeg vremena. Prvi je svezak izašao u izvrsnoj, prvorazrednoj opremi.

Ako imamo na umu nervozu, brzinu, živčanu prenapetost u našem savremenom životu s jedne strane, a ogromne zahtjeve, što ih današnji život stavlja na inteligentnog čovjeka s druge strane, moramo priznati, da kraj najbolje volje nijesmo u stanju svladati sve, što bi zahtijevale od nas prilike, položaj, društvo, a pogotovo unutarnja težnja za neprestanim novim saznanjem. Mnogobrojne su stvari i pojmovi, što niču svakodnevno, a o kojima velika većina ljudi ne zna gotovo ništa. Jedan leksikon je danas primarna potreba ne samo u sobi učenog čovjeka, nego još više u kući prosječnog inteligenta i građanina. O tome ne treba trošiti riječi.

Sa stanovišta pak našeg kršćanskog naziranja na svijet jasno je, da ćemo u izboru leksikona biti na oprezu. Kako mi na svom jeziku nemamo takovog djela, dolazi za nas u obzir ovaj Herderov leksikon. On je u načelnim pitanjima kršćanski i katolički jasno opredijeljen. Ne pozna neutralnosti, jer u životu neutralnosti nema. Pored toga, on je u ovom svom izdanju usmjeren praktički. On nije samo teoretični informator, nego i praktični pomagač. Ne opisuje samo, nego i upućuje. Pokazuje, kako se u životu može korisno primijeniti stečeno znanje.

Iskoristio je modernu tehniku u najvećem stupnju. K svakoj iole važnoj stvari donosi sliku ili fotografiju. Čak i u najmanje dnevne potrebe u kuhinji i u tvornici, on solidno i zorno ulazi s poukom. A temeljna pitanja o svijetu i životu, koliko se iz ovoga prvog sveska može vidjeti, obrađuje vanredno jasno i precizno. Hiljade i hiljade pitanja iz političkog, socijalnog, gospodarskog, vjerskog i naučnog života ovdje nalazi ispravan i tačan odgovor.

Izdavač i priređivači zovu ovo izdanje novim tipom leksikona. Ta novost sastoji u izradbi pojedinih članaka i čitavoj izvedbi djela u obziru prema potrebama savremenog čovjeka. A taj savremeni čovjek gleda naročito na praktičnost i uporabivost. Ne zadovoljava se samim znanjem, nego ga hoće primijeniti i u neku ruku iskoristiti. Tako se leksikon bliži potrebama aktivnog života i postaje doista ne samo korisnim, nego i potrebnim pomagačem. Ima još jednu novost: donosi neke članke općenitije prirode (n. pr. alkoholizam, antropozofija, antisemitizam, astrologija, asceza, banke, barok) u opširnijem izvodu i posebnim okvirom na njih upućuje (»Rahmenartikel«), jer su tako pisani, da pružaju zaokruženu sliku o samom pitanju te tako neorijentirane tačno upućuju u stvar.

Posljednji će svezak donijeti jedan atlas čitavog svijeta s detaljnim kartama o gospodarskom stanju i snazi pojedinih dijelova svijeta i pojedinih država. Čitavo će djelo obasizati 12 svezaka i atlas s približno 180.000 članaka i 20.000 slika.

Herderova su izdanja u čitavom svijetu poznata kao izdanja uzorne tehničke izvedbe. Kod ovog sveska leksikona nema čovjek ništa više da zaželi. Može samo da ga najtoplije preporuči. **A. Ž.**

M. Dezimber: Moral zasnovan na prirodnim zakonima. Preveo Milan I.Ilić, Beograd 1929. Štamparija »Privrednik«, 8°, str. 160. (ćirilicom)

Možda se na izdanje, kao što je ovo, ne bi ni trebalo osvrtati. S naučnog gledišta svakako ne. Ali radi sredine u kojoj živimo i opće neupućenosti naše publike, valja reći dvije riječi i o knjizi, što nosi ovako složen i privlačiv naslov.

Prvi dio (str. 2—71) razvija jednostavnu i naivnu materijalističku teoriju: »da su naša inteligencija **i naš moral** kao proizvod ovog istog razvijanja (posle mnogo vekova čekanja u tami) isto tako (kao naše telo) potčinjeni još složenim radnjama prirodnih sila, koje su ih dovele do stepena na kome ih sada nalazimo« (str. 8.)

Drugi dio je (str. 72—116) dopuna teorije u obliku pitanja, primjedaba i odgovora. Treći dio (str. 117—154,) govori »o nekolikim dužnostima« čovjeka, većinom u obliku aforizama. Dolaze isključivo ovi autoriteti: Marko Aurelije, Seneka, Epiktet, Konfucije, »Ruso«, »Gijo«, »Papirus de Bulak«, »Nikola« i »Burdo«, te kojiput Plato, Kant i Forel. Krist je, kako vidite, nepoznanica za ovog »naučenjaka«. Četvrti dio (str. 155—160) nosi naslov: O smrti. Dokazuje, da je suvišan strah od nje i da je ona samo vrlo rijetko bolno stradanje.

Sva teoretska razvijanja, sve primjene, odgovori i tumačenja, osim nešto primjera iz života čovjekova, baziraju na opažanjima iz bilinskog i životinjskog života. Osnovica ovih skrajnjih materijalističkih izvoda jest onaj rani monistički, darvinističko-hekelistički nazor, o kojemu još jedino socijalistički i komunistički agitatori vode računa. Pojmova: Bog i duša ne pozna ova knjižica, niti razlike između duha i materije. Zato joj naslov ne odgovara sadržaju i kadar je da zavede. U interesu je zdravog napredovanja naše socijalne sredine, da se ovakova loša roba onemogući na našem književnom tržištu. **A. Živković.**

C. Balić, O. Fr. M. Joannis de Polliaco et Joannis de Napoli quaestiones disputatae de immaculata Conceptione B. Mariae Virginis. Bibliotheca Mariana Medii Aevi. Textus et disquisitiones. Collectio edita cura Instituti theologici Makarensis Jugoslavia Fsc. I. Sibenici Jugoslavia. 1931. in 8°. LVIII. — 110 p.

Ovo je prva sveska, kojom započinje Balić izdavati seriju rukopisa, što leže zaprašeni u evropskim bibliotekama, a odnose se na Marijansku teologiju iz srednjeg vijeka. Takav pothvat traži i jakih umnih napora i novčanih sredstava. O. Dr. Baliću je to poznato, i pouzdanjem u svoju dobru volju i ustrajnost, u susretljivost drugih učenih ljudi, koji će ga i savjetom i dobrom riječi osokoliti na rad i u novčana sredstva, koja će biti pružena bar sa strane onih nekih, koji ovakovu studiju znadu cijeniti, poduzeo se ovoga posla. I mi mu želimo najbolji uspjeh.

Važnost ovakovih publikacija stoji u tijesnoj vezi s naukom o evoluciji kršćanskih dogmata i teologije. Evolucija nije samo pitanje histo-

rijsko; ono je u glavnomu pitanje doktrinalno. Sve su nauke tokom vremena podvrgnute evoluciji. Tako i kršćanska dogmata u izvjesnom smislu. Evolucija jedne nauke je upotpunjenje njezino i usavršavanje. Iz principa jedne nauke, koji su poznati, izvode se zaglavci novi, koji su bili nepoznati, ili nijesu bili poznati onako jasno prije, kao kašnje.

Izdavanjem kritičkih još neizdatih teoloških djela iz prošlosti unosi se svijetlo u pitanje evolucije i dogmata i teologije. Tu je projektirano mišljenje, što je vladalo u nizu vijekova o kršćanskim istinama i za i protiv tih istina; tu su osnovke tim mišljenjima, tu je položena vrijednost dokaza i protudokaza; tu se vidi umna elaboracija, koja je prodirala natrag u kršćansku tradiciju, da otkrije što je bilo uvijeno i prokaže istinu u čitavom svijetlu.

Ovomu je izdanju izdavatelj dodao:

1° Prolegomena, gdje se napominju neke stvari, kojih se je auktor držao u ovomu izdanju. 2° Introductio in editionem quaestionum. Tu je opisan životopis Ivana de Polliaco i Ivana de Napoli; opisani su kodeksi, njihova suvislost, variante, pogreške prepisačeve. 3° Summa quaestionum de Immacolata B. V. Conceptione. U ovom dijelu štovani izdavatelj iznosi nauku pariške univerze, de Immacolata Conceptione, kojoj je univerza bila protivna radi ovih razloga: a) što o tomu nema nigdje govora explicite u sv. Pismu, b) što sv. Bernard piše Lionskim kanonicima, koji su bili uveli »festum Imm. Conc.« da taj »ritus nescit Ecclesia, non probat ratio, non commendat antiqua traditio, c) što je Petar Lombarski, izrijekom kazao, da nije bila začeta bez grijeha, već da je poslije začeća bila oslobođena, d) što je jedini Isus Krist bio bez grijeha, e) što se otkup Isukrstov odnosi na sve ljude bez izuzetka, dakle i na Djevicu Mariju, koja je dosljedno bila okaljana grijehom. — Auktor iznosi mišljenje H. Gandavensis, koji se prvi udaljio od općeg mišljenja toga doba. Kako mu je jako imponirala univerzalnost peccati originalis, branio je on ovako: »Virginem tantum in instanti et in transitu fuisse in peccato originali.« Da ovo dokaže služio se argumentacijom, kojom su se služili kašnje Skotisti: potuit, decuit ergo fecit. Duns Skotus se poziva na auktoritet sv. Augustina, (»de beata Virgine nullum volo facere sermonem quando de peccato agitur«), sv. Anselma (»matrem Dei tali puritate nitere qua major sub Deo intelligi nequit«). Služi se argumentacijom: Isus Krist je najsavršeniji posrednik između Boga i ljudi. Ali je čak savršenije posredovanje očuvati nekoga od grijeha, nego ga osloboditi od grijeha. Pristajalo se pak, da takav bude Isus prema svojoj majci.

Ove su dokaze kušali oboriti De Polliaco i De Napoli u ovim svojim djelima i pružili tako materijal svim susljednim teolozima, koji su se protivili ovomu Marijinu privilegiumu. Ipak je utjecaj Duns Skota nadvladao i približio parišku univerzu današnjoj nauci de Immacolata Conceptione. Na koncu auktor napominje, kako sada, poslije definicije, teki teolozi tumače stare teologe (na pr. sv. Tomu i sv. Bonaventuru), koji — čini se — nijesu pristajali uz tu nauku. Ima glasova za i protiv. Pitanje je ovo preveć zakučasto; auktor ga samo napominje. Preveć zakučasto mislimo

stoga, što su stari teolozi imali pojam nešto drugovačiji o »iustitia originalis« i »peccatum originale«, nego što ga sada imadu teolozi. Sporazumni su svi u odgovoru na pitanje: u čemu je peccatum originale? Odgovaraju: in privatione iustitiae originalis. Ali u čemu se sastojala iustitia originalis? Ako se odgovori: in eo quod corpus subjiciebatur animae, potentiae inferiores rationi, et ratio subjiciebatur Deo, a ne da je tu bila i gratia gratis faciens; tada bi se moglo reći — kao što su kazali i stari teolozi, — da je B. Virgo concepta cum peccato originali. To ne bi značilo drugo, već da je primila od svojih roditelja ljudsku narav bez iustitiae originalis, u smislu gore navedenu, to jest naturam vitiatam, što je sve jedno što i fomitem peccati. Tu pak nije mogla doći u obzir gratia gratis faciens, jer se gratia odnosi ad personam, a ne ad naturam. Tada se mogu razumjeti riječi sv. Tome: »Gratia sanctificans non omnino directe opponitur peccato originali, sed solum prout peccatum originale personam afficit: est enim gratia perfectio personalis, peccatum vero originale est vitium naturae. (III. Sent. 3. dis. 1. 9. 1.). Taj vitium naturae in B. V. bio je ispravljen sanctificatione in utero. S toga je B. V. bila oslobođena a fomite peccati, a ne a peccato; jer ga na sebi nije ni imala in momento sanctificationis. Fomes peccati može stati sa gratia gratis faciente kao što je slučaj post baptismum. Ovakav se nauk ne bi protivio definiciji de Immaculata. Kada bi se stariji teolozi ovako shvatili, mogli bi se braniti, da nijesu protiv definicije.

Ali ako se shvati da je in iustitia originali bila udružena gratia gratis faciens; i da je peccatum originale privatio iustitiae originalis u tomu slučaju se ne može više kazati, da je B. V. bila niti za jedan časak u istočnomu grijehu. Takova se nauka više ne bi mogla nikako sljubiti sa definicijom.

Ali evo pitanja: kako su sv. Toma, sv. Bonaventura i drugi shvaćali peccatum originale i iustitiam originalem? Stvar nije dosta jasna. Je li istina, da je nauka na pr. sv. Tome, da je istočni grijeh »privatio iustitiae originalis a da je »iustitia originalis« in integritate natuae et in gratia?«[1]

Štovani auktor, nakon ovakovih prolegomena, daje nam tekst De Polliaco i De Napoli prama kriterijima najmodernije kritike.

---

[1] O tomu se mnogo pisalo, osobito nakon Enciklike Leona XIII., Aeterni Patris. 1879. Napominjem osim što je auktor naveo između drugih Dr. Schneider-a prevodioca Sumnae S. Toma na njemački, pa polemiku njegovu sa Dr. Többe: Die Stellung des h. Thomas von Aquin zu der U. E. der Gottesmutter, Münster 1892. — »O tomu je pisao »Katholik« Mainz. 1892. I. s. 568; Stimmen aus Maria Laach. 1892., 4. 309. — Zeitschrift für kathol. Theol. 1893., I. sv. s. 180. — Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie. VII. s. 461. — X. s. 45. XI. s. 57. — XII. 54. — XIV. 341. — XV. 227. XVIII. 160. »Divus Thomas«. Placentiae sv. VI. — koji je kašnje to jest g. 1919. zauzeo protivno stanovište. U ovom raspravljanju za i protiv mnogo se pojmova razbistrilo. Nije ovdje mjesto, da se ja pletem u rješavanje ovoga pitanja.

Ovo je izdanje izvedeno velikom pomnjom i ustrpljivosti; odaje u auktoru ne samo sposobnost za ovakove radnje i široku erudiciju, već, što je važnije, verziranost u predmet i kritičnost duha.

Još mi je napomenuti, da auktor piše jasnim i dosta lijepim latinskim jezikom, što se čini u zadnje doba, da izlazi iz običaja. Čestitamo mu, da je ovim svojim prvim sveskom prinio znameniti prilog Marijologiji i znanstvenoj teologiji uopće. **U. Talija.**

Acta Conventus pragensis pro studiis orientalibus anno MCMXXIX celebrati. Olomucii 1930. Sumptibus Academiae Velehradensis, 8°—260. Pretium 38 Cč.

Ova vrlo lijepo i ukusno opremljena publikacija, u skladu sa svečanim stilom proslave svetovaclavskog jubileja sadržaje znanstvene i praktične referate, sa opisom priprave i održavanja kongresa za istočne crkvene studije. Ti se kongresi redovno održavaju u historijskom mjestu Velehradu u Moravskoj, gdje počiva tijelo sv. Metodija. Ali da se interes za studij orijentalnih crkvenih pitanja što više proširi, održan je jedan takav kongres pred nekoliko godina (1925) u Ljubljani, a prigodom svetovaclavskog jubileja u Čehoslovačkoj upriličen je takav znanstveni kongres u Pragu. Kongresu pribivalo je 172 učesnika. Među ostalima prisustvovali su kongresu najugledniji biskupi Čehoslovačke, kao na pr. nadbiskup praški dr. Kordač, nadb. olomučki dr. Prečan, posveć. biskup M. d'Herbigny, križevački biskup dr. Njaradi, biskup podlaški Przedziecki iz Poljske i drugi. Kao predavači sudjelovali su pored Msgra d'Herbigny-a ovi: Grivec, Vašica, Spáčil, Đulov, Vajs, Cichowski, Beauduin, de Meester, Slipij, Dvornik, Bourgeois. U referatima obrađena su neka aktuelna naučno dogmatska pitanja, a ponajviše zanimiva crkveno-historijska pitanja. Publikacija sadržaje dosta vrlo lijepih ilustracija učesnika kongresa i prigodnih svečanosti. Onima, koji se zanimaju za proučavanje problema zbliženja istočne crkve sa zapadnom, ova je publikacija neophodno potrebna zbog kontinuiteta sa ostalim kongresima ove vrsti, a osim toga zbog zanimivosti obrađenih pitanja. **Dr. J. Oberški.**

Od prof. Dr. Kniewalda primamo na uvrštenje:

K članku P. Antunovića o Katoličkoj Akciji i politici u »Novoj Reviji« 1931. III.—IV. str. 275. primjećuje uredništvo »Nove Revije«, da mi zamjera, što u svome odgovoru fra Roki Rogošiću citiram »Novu Reviju« kao takovu, a ne pojedine pisce, Marija Orelovskog, fra Kržanića i t. d. Neka znade uredništvo »Nove Revije«, da sam bio u svom članku upravo tako učinio, te sam per extensum naveo riječi i imena odnosnih pisaca, koji su u »Novoj Reviji« sustavno propagirali i branili tezu, da je dužnost katolika kao katolika opredijeliti se za izvjesnu jednu političku stranku. No urednik II. sveska »Bogoslovske Smotre« bio je mišljenja, da je to bolje izostaviti.[1] Ja sam to i učinio, te sam mjesto svega toga metnuo ovu reče-

[1] Tako je. Prostor je u listu dragocjen. Koga pak te pripovijesti »in extenso« zanimaju, neka ih traži u »Novoj Reviji«. Glavno je, da su odnosna mjesta tačno navedena. Urednik Dr. A. Ž.

nicu: »Najbolji je tomu dokaz sama »Nova Revija« 1927. I., str. 37.; 1927. II., str. 168; 1928. III., str. 333. do 336; 1929. III/IV., str. 321.«

Još izjavljuje uredništvo »Nove Revije« 1931. str. 275., da se ono »drži iznad borba u katoličkim redovima. Ono načelno daje svojim suradnicima punu slobodu u kontroversnim pitanjima. Uredništvo kao takovo ne zauzimlje ničije stanovište. Svaki saradnik odgovara i za sadržaj i za formu svoga sastavka...«

Možda će među razlozima, koji su »Novu Reviju« ponukali, da se stavi na ovo gledište, biti i okolnost, da uredništvo »Nove Revije« ne može preuzeti odgovornosti za ono, što je fra Roko Rogošić napisao u istom broju »N. Revije«, str. 220—254. Na čitav ovaj sastavak fra Roke Rogošića imam samo ovo da primijetim. On nije u svom golemom članku iznio ni jednog jedinog novog stvarnog momenta, koji bi išta dokazivao protiv mene. U nedostatku zbiljskih argumenata on iskrivljuje ono, što sam ja rekao, što su drugi rekli, pa čak i ono, što je sam rekao. Prostor ne dopušta, a i bez svrhe je, navoditi sve one iskrivljenosti, što ih je fra R. R. na različite načine proizveo, a sve u svrhu, unaprijed određenu: da moj rad proglasi i *neznanstvenim i u sukobu s direktivama najvišeg crkvenog autoriteta*. On kritikuje čak i knjigu, koja još nije ni izašla i proglasuje je »djelom, koje hrvatsku bogoslovsku književnost stavlja ispod pravoslavne«. *On stavlja u sumnju i moralnu stranu mojih izvoda, kao da sam* ga krivo citirao i na tom »krivom« citatu osnivao svoje zaključke. A u zbilji je sâm fra R. R. stavio moju primjedbu na krivo mjesto, iskrivio je kontekst, *a da sve to sakrije, iskrivio je onda i sam tekst izostavivši iz* sredine teksta bitne stvari. S protivnicima ove vrste nema smisla dalje raspravljati, naročito, jer je sve to jedan sistem, jer je cijeli sastavak fra R. R. sastavljen ovakvom metodom.

Dr D. Kniewald.

Uredništvo je primilo:

1. Prunel Louis: **S. Thérèse de l'enfant Jésus,** modele de vie eucharistique, Paris 1931. Téqui editeur.
2. Neyen F.: **Notre vie spirituelle.** Paris 1931. 8° (VI + 314). Téqui.
3. Vernhes Jos.: **Le vrai chemin du paradis** ou la priere Paris 1931., Téqui, 12° (VII + 360).
4. O'Noll Florence: **La vie et les oeuvres d'Eugenie Bonnfois.** Paris 1931, 8°, str. 165, Tequi.
5. Bohler Leonard: **Soeur Marie de Bon-Sécours.** Paris 1931 (XVI+214), 8°, Tequi.
6. **Sitzungsberichte** der mathem.-naturwissenschaftlichen Abteilung der bayerischen Akademie der Wissenschaft zu München, J. 1930 Heft II. III., J. 1931 Heft I.
7. Merkelbach Benedictus Henricus, o. P.: **Summa theologiae moralis.** I. De principiis. Parisiis 1931. Desclée de Brouwer et soc. 8°, str. 756.